TRATADO DE SIMBÓLICA

1.ª Edição: março de 1956

2.ª Edição: novembro de 1959

TODOS OS DIREITOS RESERVADOS

ÍNDICE

TEMA I

Art. 1 — Que é Simbólica? 9
Art. 2 — Que é Símbolo? 13

TEMA II

Art. 1 — A gênese do Símbolo 18
Art. 2 — Comentários psicológicos à Simbologenética 30
Art. 3 — O Símbolo e a Psicologia 39

TEMA III

Art. 1 — A participação 46
Art. 2 — A participação na ordem lógica e na ordem ontológica 55
Art. 3 — *A Via Symbolica* 63
Art. 4 — Dialéctica da participação e dialéctica simbólica 69
Art. 5 — Síntese da analogia 75

TEMA IV

Art. 1 — O consciente e o inconsciente na Simbólica 83
Art. 2 — Contribuições da Psicologia moderna à Simbologia 96

TEMA V

O SÍMBOLO E SUAS APLICAÇÕES

Art. 1 — A simbólica dos números 121
Art. 2 — A simbólica da unidade 134
Art. 3 — A simbólica do 2 — O binário, a díada 142
Art. 4 — O 3. A tríada. O ternário. A trindade 148
Art. 5 — O quaternário — O número 4 156
Art. 6 — O quinário 164
Art. 7 — O senário 172
Art. 8 — O septenário 177
Art. 9 — O octonário 185

Art. 10 — O novenário e o decenário 189
Art. 11 — A simbólica de outros números 194

TEMA VI

Art. 1 — A simbólica nas religiões 200
Art. 2 — Alguns símbolos religiosos 211
Art. 3 — O símbolo da luz e das côres 239
Art. 4 — Simbólica dos sons na literatura, e simbólica do espaço e do tempo 244

TEMA VII

Art. Único — Consideração sôbre o simbolo 249

BIBLIOGRAFIA 257

ARTIGO 1

QUE É SIMBÓLICA?

Todos os grandes fundadores de religião foram amados, compreendidos, porque falaram em símbolos, eterna linguagem criadora.

Usamos símbolos por deficiência, mas também por proficiência.

Com símbolos, expressamos o que não poderíamos fazer de outro modo, porque, com êle, transmitimos o intransmissível, como procede o nosso inconsciente, que, por não sabermos, nem querermos ouvi-lo, segreda-nos seus ímpetos, seus desejos e seus temores, através de símbolos. E usa-os ainda para burlar a nossa censura, as inibições que impomos, e o que temeríamos sequer desejar.

E tôda a natureza, em sua linguagem muda, expressa-se através de símbolos, que o artista sente e vive, que o filósofo interpreta, e o cientista traduz nas grandes leis que regem os factos do acontecer cósmico.

E o símbolo surge na arte, na linguagem das linhas, dos volumes e das côres, das tonalidades, dos sons, das harmonias, do significado analógico dos têrmos e dos juízos, das intenções que nem sempre despontam.

E vêmo-lo nos templos e nas liturgias de tôdas as religiões, nos gestos de pavor e de ânsia dos túmulos e templos, como vêmo-lo no vôo esguio dos pássaros.

Falam-nos em símbolos a religião e a filosofia, a arte e a ciência, as coisas brutas e os sêres vivos, os astros e os átomos, tôda a gama universal do acontecer. Tudo indica tudo aponta, tudo se refere a algo, que escapa aos nossos olhos, mas que nem sempre escapa aos nossos corações.

O símbolo é a linguagem universal do acontecer cósmico. E como poderíamos evitar que se formasse uma Simbólica?

* * *

Mas, que é Simbólica? É o estudo da gênese, desenvolvimento, vida e morte dos símbolos.

Justifica-se a Simbólica como disciplina filosófica, pois podemos considerar tôdas as coisas, no seu aparecer, na forma como se apresentam, como um apontar para algo ao qual elas se referem.

Nesse caso, o símbolo seria o modo de significar do ente, que sempre se refere a algo.

Símbolo é, portanto, uma sub-categoria dos sêres finitos, que apresentaria características similares à de *valor*. Seria uma das *categorias intensistas*, que não se devem confundir com as *categorias extensistas* da filosofia clássica. Estas referem-se preferentemente aos modos *extensistas* de ser, enquanto as outras, como o *símbolo, o valor,* a *tensão,* etc., referem-se aos modos *intensistas* (1).

* * *

São, para nós, categorias intensistas as seguintes:
Símbolo — objecto da "Simbólica";
Valor — objecto de "Axiologia";
Tensão — objecto da "Teoria Geral das Tensões";
Ethos — objecto da "Ética" (o dever-ser, o *sollen*)
Esthetos — objecto da "Estética".

---

(1) As categorias aristotélicas caracterizam-se pela actualização das *notas* que se incluem na *compreensão* do conceito categorial, enquanto as categorias *intensistas* actualizam a *extensão* do mesmo conceito, dinâmicamente considerada. A aplicação de ambas permite maior amplitude dialéctica, no sentido que damos, de maior concreção.

As categorias intensistas aparentemente podem ser reduzidas à categoria de relação. Há, certamente, relação, mas há um afirmar ontológico que ultrapassa o âmbito daquela categoria; como notaremos neste livro e em outros trabalhos nossos.

Haeceitas — Objecto da *Henólica*, disciplina que estuda a unicidade da unidade individual.

A justificação desta afirmativa surgirá no decorrer das nossas obras que estudam tais objectos.

É A SIMBÓLICA UMA SIMBOLOGIA?

Simbologia seria a ciência do símbolo. Poderíamos considerar a Simbólica com as características de uma verdadeira ciência?

Os escolásticos consideravam que, para caracterizar-se uma disciplina como ciência, deveria esta ter um triplo objecto *material, formal-terminativo,* e *formal-motivo.*

Como objecto material, temos tôdas as coisas finitas, reais ou ideais.

Como objecto formal-terminativo, que é a formalidade ou perfeição considerada ou estudada pela ciência, temos a que tende à *referência* simbólica, ao simbolizado; em suma, *significabilidade* dos sêres finitos, reais-reais ou reais-ideais.

O objecto formal-motivo, que é o instrumento pelo qual uma ciência considera o seu objecto formal, é, nêste caso, o símbolo, o referente, enquanto tal.

As coisas, reais ou ideais, pertencem a várias ciências, mas por haver nelas significações a um terceiro (o simbolizado), apresentam um aspecto específico, que não é pròpriamente do âmbito das outras ciências.

A simbólica, portanto, terá de usar um método, que lhe seja peculiar.

O método de interpretar os significados dos símbolos só pode ser o dialéctico, que chamaremos de *método dialéctico-simbólico,* e que se funda, sobretudo, na *analogia,* como ainda veremos.

Neste caso, a simbólica é uma simbologia, e como disciplina filosófica procura a significabilidade dos símbolos re-

ferindo-se aos simbolizados, bem como o seu nexo e razão de ser.

A definição do símbolo que veremos mais adiante, nos permitirá ampliar o âmbito do conceito da Simbologia como ciência filosófica, cujo objecto formal-terminativo é a significabilidade de tôdas as coisas, tanto no sentido de significante como de significado (simbolizabilidade).

ARTIGO 2

QUE É SÍMBOLO?

Na antiga Grécia, quando um senhor recebia a visita de um hóspede, como sinal de afeição, costumava dar-lhe um objecto que servisse de sinal de reconhecimento. Era comum, entre os amigos, partirem uma moeda pelo meio, cabendo uma parte a cada um, a qual servia como um *sinal* de amizade.

Costumava-se também usar dêsse meio para reconhecer pessoas, depois de uma longa separação. Usavam sinais os pais, quando tinham de separar-se de seus filhos por longo tempo.

A tais meios, que serviam de sinais, davam os gregos o nome genérico de *symbolon*. Todo o sinal convencionado tomava o nome genérico de símbolo, como também as insígnias dos deuses, os emblemas, os presságios, augúrios e, inclusive, as convenções internacionais e comerciais que se faziam na época.

A palavra símbolo, *symbolon*, neutro, vem de *symbolê*, que significa aproximação, ajustamento, encaixamento, cuja origem etimológica é indicada pelo prefixo *syn*, com, e *bolê*, donde vem o nosso têrmo bola, roda, círculo. Refere-se, dêste modo, à moeda usada como sinal.

Desde logo se vê que os gregos usavam o têrmo símbolo num sentido amplíssimo, abrangendo todo o campo do que chamamos pròpriamente de *sinal*, isto é, o que aponta, convencionalmente ou não, a um outro, que é referido por aquêle. Podemos, no entanto, captar uma formalidade que pertence unívocamente a todos os símbolos e sinais: a *referência* a um outro; em suma, o apresentar-se *em lugar de outro*.

Podemos partir dêste enunciado simples, ainda insuficiente, de que símbolo é alguma coisa que está em lugar de... A palavra, em sua origem grega, também significa substituição, e o símbolo é algo que substitui. Todo símbolo, portanto, revela uma referência a um outro.

Mostremos, primeiramente, o que símbolo não é, para vermos o que é. Não se deve confundir símbolo com:

divisa — esta é uma figura que indica uma intenção, distintivo de alguns brazões, armas, ideal de um partido, etc.; nem com

emprêsa — que era o sinal que os cavaleiros usavam, pintados em seus escudos, com um relato do seu passado; nem com

tenção — que é um sinal alusivo ao pensamento do que se pretende fazer, como também os usavam os cavaleiros; nem com

mostra — que é apenas a manifestação de uma parte de uma coisa e não da sua totalidade; nem com

indício — que é apenas algo que aponta, leva ao conhecimento, como as nuvens que indicam chuva, etc.

SÍMBOLO E SINAL.

Sinal é tudo o que nos aponta outra coisa com a qual tem relação natural ou convencional.

Ora, se o símbolo está em lugar de..., o símbolo é um sinal.

Podemos, por ora, dizer que sinal é o gênero, e símbolo é a espécie. Dêste modo se todo símbolo é sinal, nem todo sinal é símbolo.

O sinal pode ser apenas convencional, arbitrário. O símbolo, não. Êste deve *repetir*, analògicamente, algo do simbolizado. Portanto, o símbolo é um sinal com a repetição de alguma nota do simbolizado.

Como a analogia pode ser de atribuição intrínseca ou de atribuição extrínseca, temos, no segundo caso, a *metáfora*, e, no primeiro, o *símbolo*.

O sinal é o meio pelo qual algo representa ou aponta outro diferente dêle. Daí decorre que o sinal é sempre distinto de a coisa significada, e que depende daquela que passa a ser principal.

O sinal é *natural*, quando representa algo naturalmente; ou *arbitrário* quando é instituído pelo arbítrio humano. O gemido, por ex., é sinal natural da dor; o ramo de videira à porta da taberna, que indica que ai se vende vinho, é arbitrário.

Os escolásticos, ao estudar o sinal natural, classificam-no como *imagem* quando representa a razão de conveniência ou de similitude, ou então não é uma *imagem*, quando no caso inverso.

O sinal, que é imagem, é dividido em *sinal instrumental*, que é aquêle que, por prévia notícia de si mesmo, representa outro que êle, e o sinal *formal* (conceito) é aquêle que, sem prévia notícia de si mesmo, representa outro que êle.

Assim a estátua é a imagem, que é sinal instrumental. O sinal, que não é imagem, ou é sinal natural, ou é arbitrário. Assim o gemido é sinal instrumental natural da dor; a fumaça é sinal instrumental natural do fogo; e o ramo de vinha, apenso à porta da taverna, é sinal instrumental arbitrário.

Entre o sinal e o assinalado pode não haver participação de uma perfeição. Mas entre símbolo e simbolizado essa participação é imprescindível, pois é a *participação* que dá a diferença específica do símbolo, que pertence ao gênero sinal. É o que estudaremos no corpo desta obra.

Sôbre o símbolo pode estabelecer-se uma série de características, que passaremos a analisar e justificar. Vamos sintetizá-las.

a) *Polissignificabilidade* — A polissignificabilidade dos símbolos consiste na sua aptidão a se referirem a mais de um *simbolizado*. Um símbolo pode ser dêste ou daquele referido. A cruz, por ex., é símbolo das quatro estações do ano, dos quatro pontos cardiais, das quatro idades do ho-

mem, também do homem, de Cristo, da morte, etc. Vemos vários simbolizados significados por um mesmo símbolo.

Por sua vez, o simbolizado revela, quanto ao símbolo:

b) *polissimbolizabilidade* — Um simbolizado pode ser referido por vários símbolos. A *solidão*, como simbolizado, pode ser significada por um rochedo isolado em alto mar, um pequeno barco na imensidade de um lago, uma águia no topo de uma montanha, uma árvore numa planície vazia.

Apresenta ainda o símbolo:

c) *gradatividade* — O símbolo tem uma escalaridade de significabilidade a um simbolizado, pois êle pode ser melhor símbolo dêste simbolizado do que daquele;

d) *fusionabilidade* — capacidade do símbolo fundir-se com o simbolizado ante a apreciação simbólica, como sucede freqüentemente na parte exotérica das religiões, em que os símbolos terminam por ser os próprios simbolizados;

e) *singularidade* — característica de alguns símbolos que conseguem alcançar uma significabilidade única, de um único simbolizado, como o Ser Supremo, como símbolo de Deus. Nestes casos dá-se até fusionabilidade;

f) *substituibilidade* — os símbolos que se referem também a um mesmo simbolizado, entre muitos outros diversos a que se podem referir, permitem a sua mútua substituição;

g) *universalidade* — tôdas as coisas são símbolos da ordem a que pertencem. Todos os factos são símbolos do conceito, que é um esquema abstracto. Dessa forma o símbolo é universal.

Já os sinais matemáticos ou logísticos são apenas sinais que se referem também a esquemas abstractos, aos quais se referem.

Pode se afirmar que os esquemas abstractos têm sua existencialidade indireta nos símbolos. Os sinais matemáticos, os conceitos, actualizam-se nos factos correspondentes. Não se conclua, ante tais afirmativas, que o símbolo, por

isso, tenha maior valor que o simbolizado quanto à existencialidade, pois oportunamente limitaremos seu alcance. O símbolo não esgota a existencialidade do simbolizado. Apenas se refere a êle.

No caso do conceito, a existencialidade dêste é em outro, em nós. O esquema abstracto, que é o conceito, é apenas uma captação do esquema concreto da coisa, no que ela tem de comum com outras. Negar a autonomia existencial do conceito não é ainda negar a existencialidade do esquema concreto do facto, do qual êle é apenas um esquema de esquema, um esquema abstracto.

O não ter compreendido bem claramente êste ponto é que levou muitos filósofos a situações insustentáveis na filosofia.

h) *Função simbólica* — É preciso distinguir claramente a função simbólica do símbolo de a função meramente signalativa do sinal. Esta é apenas indicativa, esta aponta. O símbolo tem uma função analógica, explicadora portanto. O símbolo oferece uma *via explicativa*, como ainda veremos.

O símbolo é assim dual. Nêle há:

1) uma *analogia* de atribuição intrínseca, que revela, afinal, um ponto de identificação com o simbolizado, e

2) uma parte ficcional quanto ao simbolizado.

Passemos agora à parte analítica do estudo do símbolo (1).

---

(1) Em nossos trabalhos de temática e de problemática, teremos oportunidade de nos referir à tese de Ockam, que considera os conceitos como símbolos, e não como simbolizados. Sem discutir ainda as razões de Ockam, queremos, por ora, lembrar que o conceito, como simbolizado, o é quanto ao homem (na ordem gnoseológica portanto) e não quanto à ordem ôntica e a ontológica dos sêres pois, neste caso, as coisas, como esquemas concretos, são símbolos dos esquemas como *modus quo*, como essência, como factor de universalidade, que correspondem às formas ou idéias exemplares da ordem teológica, como vemos nas obras de Teologia e de Problemática.

ARTIGO 1

A GÊNESE DO SÍMBOLO

Aproveitando o esquema biológico da *adaptação*, que tão bem corresponde às nossas concepções dos factores da cultura, que implicam a presença dos *factores emergentes* (intrínsecos), que são os bionômicos e os psicológicos, e dos *factores predisponentes* (extrínsecos), que são os ecológicos e os histórico-sociais, podemos compreender fàcilmente a gênese do símbolo.

A criança, que é sempre uma grande lição para nós, mostra-nos, no desenrolar de sua formação, o histórico da antropogênese, como vemos no nosso livro "Noologia Geral", e apesar das opiniões contrárias, revela-nos ainda a formação do símbolo, através da criação complexa do *ludus simbólico*.

Na fase da predominância do sensório-motriz, que é a primeira do desenvolvimento da inteligência, vemos surgirem os "esquemas simbólicos", que são esquemas de ação, saídos do seu contexto, e que evocam situações ausentes, como, por exemplo, "fazer de conta" que dorme.

Mas o símbolo surge realmente, enquanto tal, quando a representação é destacada da acção própria: como, por exemplo, fazer dormir um ursinho, isto é, um objecto que *"é"* um ursinho. O esquema biológico da *adaptação*, aplicado à psicologia, como já tivemos a ocasião de analisar em nossos trabalhos anteriores, oferece-nos possibilidades de melhor compreensão da gênese do símbolo, o que é de máxima importância para a compreensão de tôda a actividade pensamental do homem.

Partindo dos factores emergentes, o ser humano é corpo e alma. Como corpo, temos os *factores* bionômicos, com um

papel fundamental na vida humana e, como alma, os *factores psicológicos*.

Os factores bionômicos, emergentemente, fundam-se no que a biologia chama de

Organização — a parte somática, constituída dos esquemas hereditários, genèricamente biológicos, incluindo ainda, como se inclui no pensamento actual, todo o conjunto das constelações esquemáticas do psíquico e do neuro-somático.

É o *soma* e o *sema* como complexo corpo e alma, reunindo, assim, os factores emergentes tomados pròpriamente em sua emergência.

Mas o ser humano, como todo ser vivo, surge, perdura e depende de um meio ambiente, que lhe é favorável sob certos aspectos e também suficientemente hostil para, por condicionamentos, activá-lo a acções e modificações que o tornam *apto* a sobreviver nêle, como nos mostra o mundo biológico em geral. E essa actividade toma o nome genérico de *Adaptação* — a qual pode ser, não só biológica, como psicológica e até social. No caso que ora estudamos, que é o da simbólica, interessa-nos, por ora, a adaptação em sentido psicológico e social, pois o símbolo realiza uma operação diádica, tanto individual como social.

A adaptação processa-se pela acomodação, isto é, pela disposição dos esquemas à circunstância ambiental, e por uma assimilação (assemelhação), em que é captado do ambiente o que é assimilável aos... e pelos esquemas.

Desta forma, temos:

adaptação
- *acomodação* — acção "centrífuga" dos esquemas, dirigidos *ad*...
- *assimilação* — acção "centrípeta" dos esquemas, dirigidos *in*...

Biològicamente, o ser vivo dispõe de esquemas, e é em função dêles que realiza uma acção de acomodação ao meio ambiente (psicòlogicamente seria ao mundo do objecto), e capta, do objecto, as formas que se assemelham às constitutivas dos esquemas (*intentionaliter*).

Para o idealismo absoluto, o conhecimento do homem está *totalmente* condicionado aos esquemas, pois aquêle não poderia assimilar senão na proporção dos esquemas que *já* têm.

Mas esquece o idealismo absoluto de considerar o papel histórico do esquema.

O esquema não é algo estático, como pensam os idealistas. O esquema é histórico, e como tal é influído pelos factos do mundo exterior.

O nosso espírito caracteriza-se sobretudo pela sua imensa capacidade de criar esquemas. E os "elementos" componentes de um conjunto esquemático podem servir de "elementos" para estructurarem uma nova ordem, num novo esquema.

Desta maneira, o mundo exterior tem um papel de facilitador, isto é, de predisponente na formação esquemática, além de dar historicidade maior aos esquemas anteriores que, pela sua repetição, tendem a generalizar-se, como vemos na "Noologia Geral", já referida, e a gestar, conseqüentemente, a marcha do *ante-conceito* ao conceito, até à formação dos esquemas abstracto-noéticos de segundo e terceiro graus, realizados pela razão.

Vê-se, assim, que na sua adaptação psicológica, o ser humano penetra com o seu *soma*, que é *organização* — conjunto dos esquemas do sensório-motriz, enriquecidos pelos novos esquemas, cuja gestação a experiência predispõe — a qual actua com anterioridade cronológica (tese dos idealistas) apenas sob êste ângulo, mas que sofre a influência objectiva, que auxilia a modelar novos esquemas por acção do espírito estimulado, e a fortalecer anteriores (acção modeladora predisponente do objecto, *tese dos realistas*).

Nessa actividade adaptadora, o equilíbrio do funcionamento dos esquemas com o facto, e a assimilação do mesmo permitem uma inteligência, por sua vez, também equilibrada.

A *adaptação* pode ser apreciada como:

a) *estado* — como a concebem estàticamente certas doutrinas:

b) *processo* — sentido dialéctico, que revela as transformações do organismo em função do meio, provocando aumento de trocas entre o meio e o organismo, no intuito de favorecer a conservação dêste.

Como *processo*, temos:

a) *acomodação* de esquemas: o organismo põe seus esquemas dirigidos ao meio exterior, acomoda-se a êle;

b) *assimilação*: incorpora o que lhe é afim e o de que necessita para a sua economia, o semelhante, o que pode e convém assemelhar.

Dessa acção múltipla, surge a actividade dos esquemas que, por sua vez, ante os diferentes, assimila-os em esquemas diferentes ou constrói, com êsses, novos esquemas, para outras acomodações e assimilações.

Psicològicamente:

são incorporados, pela assimilação, em formas de esquemas fáctico-noéticos por abstração dos dados da experiência. Não há incorporação real-fáctica, mas apenas esquemático-abstracta (*intentionaliter*), sempre proporcional ao cognoscente, na relação entre êste e o objecto. O cognoscente conhece o que é cognoscível pelo cognoscente (modalidade do adágio escolástico de que "a acção segue-se ao agente", que é um postulado indiscutível).

A assimilação realiza uma incorporação segundo os esquemas, portanto nunca é pura nem total, mas apenas esquemática. Conseqüentemente, não há um conhecimento *totaliter*, mas do *totum* da coisa, uma estructura noética que se refere à coisa como um todo; mas como ela é em si, tomada totalmente, não é assimilada. Eis a razão por que o conhecimento não pode dar a captação da coisa exaustivamente (*exhaustive*), por mais que nos acomodemos a ela.

Aumentamos o conhecimento pela acomodação de esquemas *técnicos* que nos traduzem suas captações em esquemas assimiláveis a nós. (Exs. dos aparelhos de rádio, que captam vibrações eletro-magnéticas e as traduzem em vibrações moleculares, para as quais temos esquemas

somáticos. Não conhecemos diretamente, em si, as vibrações eletro-magnéticas, mas seus símbolos).

A adaptação exige assim um equilíbrio (dinâmico, dialéctico), mas de certo modo estável entre acomodação e assimilação.

A adaptação implica a organização, pois é o funcionamento exteriorizado da organização, tanto no plano biológico como no psíquico. Mas, neste, a adaptação termina por formar uma estructura, interdependente da organização biológica.

Êsse desdobramento resultante do funcionamento da adaptação gerou a interiorização do homem, e a emergência do "espírito", que constitui uma nova ordem (relação entre o todo e as suas partes, e dessas entre si).

Essa ordem é criada pelas implicações entre esquemas, implicações mútuas e de significações solidárias, pois os elementos esquemáticos podem pertencer a várias tensões, quer sejam êles fáctico-noéticos, quer eidético-noéticos.

Resulta daí uma coordenação dos esquemas entre si, e entre êsses e as coisas, funcionamento duplo, que gera:

a) o funcionamento do pensar pela adaptação dos esquemas às coisas;

b) estructuração das coisas pelo organizar-se do pensar, dos esquemas generalizados.

Dos factos, capta a nossa organização psíquica um esquema fáctico da *haecceitas*, da eccidade da singularidade, do objecto. O esquema fáctico dêste objecto, aqui e agora, é condicionado pelos esquemas acomodados. "É um livro vermelho, que está sôbre a mesa". O que a intuição sensível capta é um esquema fáctico do livro, que está aqui e agora, mas êste esquema está condicionado pelos esquemas acomodados da organização psíquica. A imagem, que temos dêle, é, assim, o produto de uma emergência da organização psíquica e da predisponência do objecto, das suas notas, que foram por aquela assimiladas, mas intencionalmente (*intentionaliter*).

A comparação, que dêle fazemos com os esquemas generalizados, que são os noético-eidéticos, permite saber,

através da sua acomodação e da assimilação, que é um livro, que é vermelho, etc.

Mas êsse esquema fáctico, que é imagem, é estructurado numa ordem intuitiva, para a qual já há a cooperação dos esquemas generalizados, isto é, dos abstracto-noético-eidéticos, que permitem ordená-lo no pensamento.

E como tôda essa actividade é contemporânea na nossa intuição, no estado em que nos encontramos, neste lanço do caminho, não há uma intuição pura do facto, pois o *decoramos*, realizamos decorações, dando-lhe nexos, formando-o dentro de uma estructura esquemática, como já o havia exposto Kant, quando se referia às formas puras (*a priori*), que actuam na estructuração da nossa experiência.

Portanto, a nossa experiência está condicionada à esquemática que possuamos. A experiência *infantil* é diferente de a de um homem adulto, todos o sabem. Neste caso, torna-se fácil compreender o papel da "cosmovisão" na experiência, porque, segundo a esquemática de um indivíduo, e aquela que tem em comum com um grupo social, ou um periodo histórico, ou todo um ciclo cultural, permitirá que a estructuração, formal portanto, da experiência, seja diferente, heterogênea de a de outros sêres. Encontramos, assim, nessa explanação, as positividades afirmadas pelos idealistas, na aceitação das ideologias e das cosmovisões, sem que tais positividades excluam outras, que com aquelas cooperam na estructuração do conhecimento, como as propostas pelos realistas, pelos empiristas pelos pragmatistas, etc.

Mas podem dar-se duas *variantes* importantes:

1) a acomodação, por mais excessiva que fôr, não oferece uma assimilação correspondente, pois o facto não é fàcilmente captável, por não poderem os esquemas realizar a acção de *ad como, isto* é, acomodarem-se, serem *como* o objecto, por mais que o procurem, não permitindo boa assimilação correspondente.

Neste caso, os esquemas, de qualquer espécie que forem, tendem a ser *como* (função ficcional, funcção do *como si*, isto é, os esquemas procuram actuar *como* se fossem o ob-

jecto), realizam uma *mimesis* (psico-somática ou apenas eidética), uma cópia, e temos a *imitação*. Na imitação, os esquemas procuram ser *como se* fôssem o objecto ao qual buscam adaptar-se. É uma bola, e fazemos o gesto que corresponde à sua figura estereométrica. É alguém que sofre, e fazemos os gestos de sofrimento, realizamos uma acomodação dos esquemas *como se* fôssem daquela dor.

Dêste modo, *quando a acomodação supera demasiadamente a assimilação, estamos em face da imitação.*

Vê-se, assim, que há certa positividade no pensamento *ficcionalista, porque*, de certo modo, o que *conhecemos* das coisas é o correspondente psíquico às mudanças de potencial dos nossos esquemas, que constituem seus *arithmoi*, seus números, e nos dão esquemas noéticos dos factos.

Quando Kant negava a possibilidade de um conhecimento do *noumeno*, restringindo aquêle apenas ao fenômeno, ao que parece, a sua afirmativa era de certo modo positiva, pois para conhecermos as coisas, no que elas são, teríamos de nos fundir com elas.

Mas tais doutrinas não esgotam, porém, tôdas as possibilidades de um estudo mais vasto do nosso conhecimento. E é fácil ver a razão. Se o nosso conhecimento se processa por esquemas intencionais (noéticos), e êsses são *intencionalmente* cópias das qüididades que estão nas coisas, não podemos esquecer que, em tôda cópia, *mimesis*, imitação, há a presença de uma analogia. E esta implica uma síntese da semelhança e do diferente, o que nos leva, fatalmente, a saber que há um ponto de identificação, de univocidade, como tivemos oportunidade de mostrar no nosso livro "Ontologia e Cosmologia", ao estudarmos o tema da analogia. E essa univocidade está, ontològicamente falando, no ser, que é sustentáculo de tudo, pelo qual nos univocamos, todos os sêres, inclusive Deus (1).

---

(1) Importante é a polêmica entre os defensores da univocidade e os da analogia. Os fundamentos e razões de cada posição estudamos na "Ontologia". Convém, contudo, dizer que, em "Filosofia Concreta", voltamos a êste tema, que é de primacial importância na filosofia, porque do seu esclarecimento obtemos uma posição segura para compreender as diversas formas de monismo e as doutrinas criacionistas.

Eis porque assistia razão a Göethe quando dizia que se somos capazes de *ver* aquela estrêla distante, é porque entre ela e nós deve haver um ponto de identificação. O conhecimento está a afirmar êsse ponto, pois, do contrário, êle seria impossível.

Em todo o conhecimento há uma *assimilatio*, e como pode dar-se o *sinal* ou o *similis*, sem o simultâneo e o semelhante? E se há algo semelhante, há, por distante que seja, um ponto de identificação no Ser. Nós somos, estamos no Ser, e somos do Ser, e como sêres temos o ser em nós.

E o Ser é o *noumeno*, que nos surge em tôdas as equivocidades e tôdas as analogias do existir. Se dêle não temos um conhecimento imediato, por meio de esquemas, há um conhecer *confuso*, porque *somos* quando conhecemos, e o conhecimento é ser.

Razão tinha, portanto, Duns Scot quando afirmava que o primeiro objecto, com anterioridade ôntica, ontológica e até gnoseológica, é o ser, porque, para conhecer, é mister *antes* ser. Há, assim, uma fusão do ser com o ser, no conhecimento, e há tal fusão porque dêle nunca saímos, nem o sai o que é em nós.

Essa fusão antecede ao tempo e às circunstâncias. E se não captamos o *noumeno* por intuição intelectual, captamo-lo afectivamente, e *o* somos existencialmente.

Êste ponto de magna importância para a Noologia dará ainda seus frutos, e, na Simbólica, auxilia-nos a compreender melhor o *itinerarium mysticum* que nos oferece o símbolo, pois a mística é uma estética, um sentir afectivo do simbolizado, como a estética é uma mística do símbolo, como o temos mostrado e que, com o tempo, se tornará ainda mais claro.

2) Examinemos, agora, quando a acomodação é pequena. Neste caso, há pouca possibilidade de tornar-se *como se* fôsse o objecto, e, no entanto, a assimilação é maior. Há no objecto esta ou aquela forma, êste ou aquêle aspecto, que se incluem nos esquemas, tais e tais. Embora não sejam adequados, própria e totalmente, a êste ou aquêle esquema,

tem o facto notas, que se adequam a outros esquemas. Como a acomodação não foi suficiente, e não se captaram suficientes notas para estructurar noèticamente o objecto, mas apenas uma ou algumas notas, essas são assimiladas a um ou vários esquemas, o que revela um excesso de assimilação sôbre a acomodação, e novo rompimento do equilíbrio. Estamos, então, em face do *símbolo.*

Assim, quando a assimilação é muito inferior à acomodação, temos a *imitação;* quando a assimilação supera em muito a acomodação, temos o *símbolo.*

E nos casos de equilíbrio dinâmico, temos a *inteligência* maior ou menor do facto.

Um exemplo do segundo caso logo nos clareará o funcionamento da simbolização. Estamos numa praia. Olhamos o mar, e vemos uma mancha branca no horizonte. "Um barco", diz um. "Não", responde outro, "uma nuvem". "Qual", afirma um terceiro, "deve ser a fumaça de um navio". "É uma onda muito alta", propõe um quarto. Em tal caso, dá-se uma fraca acomodação devido à distância e à dificuldade dos esquemas se acomodarem ao facto. Conseqüentemente, é máxima a assimilação. Há apenas uma nota que pode ser de barco, de vela, de onda, de fumaça, de nuvem, mas que por si só não é suficiente para dar uma certeza, uma inteligência do facto. Os quatro assimilaram mais do que acomodaram, pois assimilaram a esquemas vários. Portanto, os quatro realizaram uma acção *simbólica.*

Não há separação entre a acomodação e a assimilação. Não há uma acomodação pura, nem uma assimilação pura.

A actividade adaptativa do nosso espírito funciona dialécticamente por dois vectores inversos: o de exteriorização dos esquemas, e o de interiorização nos mesmos pelas acções de acomodação e de assimilação.

No sonho, por exemplo, nossos sentidos estão adormecidos, e fraca é a actividade de acomodação, por conseguinte a assimilação é máxima, razão por que os sonhos tomam a forma simbólica, segundo os esquemas que constituem o psi-

quismo, na sua acção de captar objectivamente o próprio funcionamento, e também o do nosso corpo.

Em conclusão: há símbolo quando há a assimilação fictícia de um *objecto qualquer* ao esquema, sem a necessária acomodação actual do mesmo.

As coisas *fazem de conta* que são outras. O "faz de conta" infantil mostra-nos bem a gênese do símbolo. O símbolo repousa sôbre uma simples semelhança entre o objecto presente (na realidade ou no espírito), que faz o papel de significante, e o *objecto ausente*, o de significado, que é por aquêle simbòlicamente referido.

Mas o símbolo precisa ter uma analogia de atribuição intrínseca com o simbolizado. Do contrário, é metáfora e não símbolo.

E não pode ser convencional ou arbitrário, pois, do contrário, é apenas *sinal*, e não tem a característica específica e diferencial de símbolo.

Por isso, o símbolo distingue-se do sinal. O *sinal* é um significante que pode ser *arbitrário* ou *convencional*, ou *indicante* por *correlação*, enquanto o *símbolo* é apenas um *significante motivado*, representando uma semelhança intrínseca com o significado.

Podemos enunciar, como síntese do que até agora expusemos, que *símbolo é tudo quanto está em lugar de outro, sem acomodação actual à presença dêsse outro, com o qual tem, ou julgamos ter, qualquer semelhança (intrínseca por analogia), e por meio do qual queremos transmitir ou expressar essa presença não actual no que indicamos.*

Há necessidade de alguns comentários esclarecedores. Dizemos *julgamos ter*, pois em muitos símbolos há a afirmação de uma semelhança analógica com o simbolizado. Mas, como nem sempre temos acomodação suficiente com o simbolizado, na maior parte das vêzes por nós incaptável, a êle atribuímos êste ou aquêle predicado, podendo construir um símbolo que reproduza tal predicado do simbolizado.

Assim, através de especulações filosóficas, concluímos que o ser é imutável como forma. Mas, ao mesmo tempo, é

operatio (operação). Nêste caso, temos de atribuir-lhe uma actividade, a par de uma imutabilidade. Como compreender tão aparente contradição? Vejamos a esfera. É a única figura geométrica que num movimento de rotação em si mesma ocupa sempre o mesmo espaço, isto é, pode volver em si mesma, sem nunca abandonar o mesmo espaço. Outras figuras geométricas ocupam espaços sempre diferentes, pois um triângulo, volvendo em si mesmo, abrange espaços diferentes em cada instante. Mas a esfera não. Simbolizar-se o ser pela esfera, como o fazem muitas concepções filosóficas e religiosas é pretender mostrar que a actividade do ser pode dar-se a par da imutabilidade, pois a esfera, que muda constantemente de lugar, nunca sairia do seu espaço, e sempre o ocuparia com plenitude.

A especulação filosófica irá justificar as notas que o símbolo reproduz. Mas há muitos casos em que os símbolos apenas reproduzem notas que julgamos tê-las o simbolizado, o que nem sempre é passível de prova segura (1).

No restante do enunciado permanece claro que o símbolo tem uma presença actual para quem é o seu autor, o que não a tem, de imediato, o simbolizado. O símbolo refere-se ao simbolizado, e está em lugar dêle. Dá uma visão do simbolizado, e torna-o presente por outro. Há exemplos

---

(1) A imutabilidade do ser refere-se, como se vê em "Ontologia e Cosmologia", à sua essência e existência, que, nêle, se identificam (à forma). O Ser Supremo não é *mais* nem *menos*, não conhece aumentos nem diminuições, é o máximo e o mínimo de ser, porque menos que ser é nada. Os sêres que são do Ser, mesmo quando devêm, quando conhecem mutações, estas são ser, porque quando um ser deixa de ser o que é, há o surgimento de um ser outro, e não uma queda num nada absoluto. Há, portanto, sempre a presença do Ser no que devém, porque o devir é o devir *no* Ser. Na "Ontologia", êste tema foi devidamente examinado. Nossas referências ao Ser em sua plenitude são sempre simbólicas, até quando racionalmente construídas, porque captamos o ser analògicamente, no sentido que consideramos a analogia, o que evita, como vimos naquela obra, a crise que se quer instalar entre posições como a de Tomás de Aquino e a de Duns Scot, que são dialècticamente conciliáveis, um ao afirmar a analogia e o outro ao afirmar a univocidade.

de fusionabilidade do símbolo e do simbolizado, como se vê na parte exotérica das religiões.

Lembremo-nos da cruz de São Paulo, que era apresentada como símbolo vivo da presença real e actual, portanto, de Cristo, ou o símbolo da comunhão, em que há a consubstanciação do símbolo e do simbolizado na hóstia. São exemplos de fusionabilidade muito comuns nas crenças religiosas (1).

---

(1) Quando estudamos a teoria das modais, na "Ontologia", apontamos para o facto de que se aceitarmos a posição de Suarez, a idéia da consubstanciação encontra, na teoria modalista, um fundamento para o dogma da Igreja. Se fôr bem compreendida a desproporcionalidade que há entre o accidente e a substância, pois o que acontece com a substância (o accidente) não é tudo quanto lhe pode acontecer, a distinção que se pode fazer entre um e outro é uma distinção real, pois tem o accidente, como a substância, uma essencia própria. E embora não sejam êles, aqui e agora separáveis, podiam-no ser, desde que se admita um Deus omnipotente, no sentido que dá à omnipotência a teologia católica. Nêste caso, a consubstanciação ou a substância com accidentes desproporcionados, como o caso da hóstia, que seria o corpo de Cristo, com os accidentes do pão, não é um absurdo filosófico. E embora se possa discordar de certas afirmações teológicas, é da dignidade do filósofo examiná-las, e não rejeitá-las *in limine*, sem um exame mais detido.

ARTIGO 2

COMENTÁRIOS PSICOLÓGICOS À SIMBOLOGENÉTICA

Depois do estudo que fizemos sôbre a Simbologenética, podemos estabelecer alguns comentários psicológicos esclarecedores de tema de tal relevância para a filosofia.

§ 1 — A acomodação dos esquemas inclui na sua actividade complexa uma imitação dirigida para o objecto, a qual se prolonga através de esboços imitativos. Essas mudanças de potencial dos esquemas, que se actualizam nessa actividade, fornecem significantes que vão servir, depois, para o *ludus* infantil, ou para a inteligência aplicar aos significados diversos que surgem, segundo os vários modos de assimilação, quer expontânea, quer por adaptação. No *ludus simbólico* da criança encontra-se sempre um elemento de imitação. Nem podia deixar de ser, pois o símbolo implica sempre o semelhante, e êste, por sua vez, repete algo de outros. Êsse produto da imitação funciona como significante. Nas fases primárias da inteligência, a imagem é utilizada como símbolo ou significante, e refere-se aos esquemas.

§ 2 — A aquisição da linguagem, na criança (sistema de sinais colectivos), coincide com a formação do símbolo, isto é, sistema de significantes individuais (1).

Gross considera-a anterior, chegando a encontrar símbolos até nos animais, e dá-lhes, ainda, a consciência da ficção.

Ora, o *ludus* primitivo é de simples exercício na primeira fase infantil, mas o verdadeiro símbolo só surge quan-

(1) É o que muito bem observa Piaget em seus livros, cujas contribuições são por nós compendiadas, ao lado das de outros, neste artigo.

do um gesto ou um objecto representam para o sujeito *outra coisa* que os dados perceptivos.

§ 3 — Do momento em que a criança age verdadeiramente sôbre o mundo exterior, revela-nos Piaget, cada uma de suas conquistas dá lugar, não sòmente a uma repetição imediata, mas a uma generalização bem visível.

A criança busca os mesmos meios para fazer durar os espetáculos interessantes, e nisso está a prova do poder generalizador dos esquemas. Nas explicações pelo novo, há acomodação dos esquemas já adquiridos, a fim de "compreender" os objectos. É uma generalização activa em busca de novas actualizações.

As generalizações são indispensáveis às combinações mentais superiores. A elaboração de novos esquemas se dá na ocasião dessas generalizações. Não nos aparecem os esquemas como entidades autônomas, mas como produtos de uma actividade contínua que lhes é inerente, como bem o demonstra Piaget.

§ 4 — Psicològicamente, a actividade assimiladora, que se prolonga imediatamente, sob forma de assimilação reproductora, é pois o facto primário.

Essa actividade, na medida em que tende para a repetição, engendra um esquema elementar — o esquema se constitui pela reprodução activa — pois, graças a essa organização nascente, torna-se capaz de assimilação generalizadora e recognitiva.

Por outro lado, os esquemas, assim constituídos, acomodam-se à realidade exterior, na medida em que buscam assimilar, e se diferenciam, pois, progressivamente.

É assim que no plano psicológico, como no biológico, a esquemática da organização é inseparável de uma actividade assimiladora e acomodadora, cujo único funcionamento, e só êle, explica o desenvolvimento das estructuras sucessivas.

§ 5 — "Quanto mais primitivas são as formas, mais próximas se acham dos sentimentos. Volkelt diz que a alma, nos graus mais primitivos do desenvolvimento, dispõe de

fôrças formadoras de conjuntos que exercem sua acção, e formam uma totalidade em planos diferentes no espírito pensante substantivo e ordenador do homem adulto culto. E isso é válido tanto para a criança como para o homem primitivo" (Katz).

E acrescenta: Dois fenômenos estranhos, que casualmente coincidem no tempo, a consciência infantil os reúne numa forma única. O adulto compreende que os dois processos nada têm que ver entre si, que, na realidade, não formam uma união; não assim, porém, compreende a criança. O intelectual sensível e o volitivo emotivo não se diferenciaram, ainda, na consciência da criança, das totalidades primitivas (Volkelt). O desenvolvimento vai desde o totalista qualitativo ao agregativo somativo. Esta caracterização da vida primitiva é válida também para o homem primitivo (Katz).

Assim se compreende como os gestaltistas esclarecem o tema tão complexo do pensamento primitivo chamado de pré-lógico, e permite aplicar novos elementos à compreensão do pensamento mágico, em têrmos dialécticos, isto é, sem a unilateralidade daquêles que o querem encontrar em nossos primitivos actuais, o que constitui tema da nossa "Noologia Geral".

§ 6 — Os factos singulares, captados singularmente pela criança, através dos esquemas do sensório-motriz, vão constituir esquemas fácticos singulares, que conservam a individualidade dos elementos, pois se referem a uma singularidade.

Quando a criança os acomoda para assimilar um facto novo, ela o reduz aos esquemas anteriores, dando-lhe a mesma singularidade. Estamos no ante-conceito, pois há acomodação de um esquema fáctico, por conseguinte, singular, a um outro. Não há pròpriamente na criança distinção nessa fase entre o *um* e *alguns*, e muito menos entre *alguns* e *todos*.

O conteúdo intencional, que se referia a um facto singular, é dado agora a outro facto semelhante. A criança tende a denominar, quando já usa a palavra, com o mesmo

têrmo, que se refere a uma individualidade, outros factos. Pode-se exemplificar com a sombra de uma determinada árvore, intuitivamente captada pela criança. Quando escurece em casa, pode ela considerar aquela sombra como tendo penetrado no local.

Demonstra assim que ela não distingue *a* sombra que se apresenta no quarto *da* sombra da árvore, por lhe faltar o esquema eidético-noético de *sombra*, ainda não formado. Ela usa, assim, o ante-conceito (neste caso, a "sombra desta árvore") para apontar a nova sombra que surge, à qual ela aplica o mesmo conteúdo.

Êste ante-conceito permanece a meio caminho entre a generalidade do conceito e a individualidade dos elementos aos quais ela se refere. A generalização do ante-conceito, isto é, a sua aplicação a *alguns*, e posteriormente a *todos*, é o que o estructura como conceito pròpriamente dito. Essas transducções se processam fundadas nas analogias imediatas. Temos aí, patente, o carácter simbólico dessas transducções, o que se dá por falta da generalidade. Posteriormente um conceito, que era único, como esquema fáctico-noético, tornar-se-á o referido pelos factos que apresentam notas semelhantes às que compõem o conceito.

Aí já se realiza uma operação, que implica o juízo, pelo discurso, pois há transducção da imagem para o conceito, com o qual é comparada, e se houver assimilação, o facto passa a ser classificado no conceito.

É o processo da abstração, realizada pelo *intellectus agens*, estudado formalmente por Aristóteles e os escolásticos, e que a psicologia moderna explica analìticamente, com maior abundância de pormenores.

§ 7 — Mostra-nos muito bem Piaget que, para a *Gestalttheorie*, o ideal é explicar a inteligência pela percepção, enquanto a própria percepção deve interpretar-se em têrmos de inteligência.

Tôda percepção é uma acomodação (com ou sem reagrupamento) de esquemas que exigiriam, por sua constituição, um trabalho sistemático de assimilação e de organização; e a inteligência não é mais do que uma complicação

progressiva dêsse mesmo trabalho, desde que a percepção imediata da solução não é possível.

§ 8 — A possibilidade não nos é dada por estímulos exteriores, mas nos é revelada pela intuição dirigida para algo ou pela reflexão em algo.

É ao homem que cabe êsse processo: intuição *para*, e intuição *pelo*. Intuição não estimulada, que parte do sujeito *para* o objecto, e intuição que é provocada *pelo* estímulo exterior.

Pode estabelecer-se uma distinção entre intuição autônoma e heterônoma?

Sem cairmos no abstractismo, poderemos actualizar o autônomo ou o heterônomo, desde que consideremos o ponto original de partida da intuição.

Não podemos deixar, no entanto, em face do que já sabemos sôbre os esquemas, de reconhecer que não nos despertaria a menor intuição um facto exterior para o qual não tenhamos, mesmo incipientemente, esquemas para assimilá-lo (o que é uma positividade do idealismo).

A sensação já implica certos esquemas simples; a percepção implica a presença de uma complexidade maior de esquemas; a atenção exige que se ponham em movimento verdadeiras constelações de esquemas. Vê-se, assim, que se poderiam explicar as chamadas faculdades do nosso espírito, dentro de uma concepção funcional, sem a necessidade de prosseguirmos dentro do campo estreito e aporético das concepções substancialistas, quando tomadas abstractistamente.

§ 9 — Nossa primeira providência, ao descobrirmos algo novo, ao construirmos um esquema objectivo, isto é, de objectivação do mundo exterior, é darmos-lhe um nome, que o aponte, que o assinale. Realizamos, assim, a existência de completação de um esquema eidético, o qual consiste no seguinte: ao que distinguimos e esquematizamos, precisamos nomear, porque nomeamos sempre o que esquematizamos. Novos esquemas exigem novos nomes. Por isso sentimo-nos aflitos quando não encontramos em nossos esquemas verbais aquêles que melhor correspondam, por analogia que

seja, ao facto novo. E quando não os temos, precisamos criá-los.

Tal facto é uma revelação importante em favor de certas teses idealistas, sem que isso signifique uma aceitação total dessa posição, nem exclua outras positividades colocadas por concepções contrárias a essa.

§ 10 — Um argumento para validar as teses idealistas, nesse sentido restricto que demos, consiste em podermos conhecer os objectos "an sich" e "für sich" (como potência e acto). A potência revela-nos a *finalidade*, o que não é uma mera imagem, mas algo mais do que o objecto meramente em acto. E tal captação depende de esquemas eidético-noéticos que permitem assimilações que não se processam através de uma intuição sensível, mas através de outras assimilações, com a presença de esquemas noéticos conjugados.

§ 11 — Em abono das nossas opiniões, vejamos esta passagem de Ruyer:

"Os esquemas, que estão na base da criação das formas, valem ainda para as criações de imagens. O funcionamento, quer dizer, o movimento segundo seus laços, mecanismos existentes, as interferências dêsses mecanismos que criam formas novas, eis o que deve bastar para explicar tôdas as criações humanas".

Em suma, Ruyer, através das longas análises oferecidas em seus livros, alcança a um ponto positivo, que está expresso em nossa concepção noológica. A complicação dos esquemas, pela conjugação dos esquemas anteriores, que vão constituir novas estructuras, é suficiente para explicar a grande complexidade esquemática do ser humano, que é potencialmente infinita, limitada apenas pelos limites naturais do tempo e da vida humana, como o vemos em nossas obras de Noologia.

§ 12 — No psicológico, os esquemas são acomodados pela acção de um todo psíquico coordenador.

Os esquemas são formados segundo:

a) favoreçam o processo psíquico;

b) desfavoreçam-lhe o desenvolvimento.

Não há, portanto, esquemas indiferentes. A vida é sempre interessada.

No homem, a direção se complexiona, segundo os graus de desenvolvimento do espírito e a construção de esquemas obedece também a coordenadas da vontade, de origem afectiva, cujo vector e dado por esta ou pela intelectualidade.

Por isso, pode o homem construir sistemas de esquemas, e ordená-los sob uma ordem de coerência que obedece a um nexo de idealidade, enquanto na natureza o nexo é de causalidade.

O homem deve ser compreendido, então:

a) como natureza — obedecendo ao nexo da causalidade;

b) como cultura — obedecendo ao nexo da idealidade, ou dos afectos.

Convém esclarecer também o sentido de idealidade e de causalidade para melhor compreensão da actividade vectorialmente inversa do homem.

a) Irreversível — da facticidade;

b) reversível — do operatório intelectual.

Os factos singulares são, como tais, irrepetíveis, o que é revelado pela sua historicidade. Mas as operações do espírito são reversíveis, pois podemos executá-las, partindo de antecedente para conseqüente, como do inverso, o que revela *outro* carácter do espírito, embora se dê no *tempo*, porque há sucessão. É um carácter *espacial* do espírito, inseparável do tempo, mas que o ultrapassa.

§ 13 — Os símbolos surgem:

por deficiência (na criança, por exemplo);

por suficiência (na Arte);

por proficiência (a dos iluminados).

Já examinamos a formação dos símbolos infantis. Os dos artistas, por suficiência, e os dos iluminados, dos místicos religiosos, dos grandes beatificados, dos grandes constructores de religiões, e dos filósofos superiores, surgem por proficiência, pois nesses há uma experiência mais profunda do simbolizado e uma especulação sôbre os seus atributos.

É êste aspecto que nos mostra a variância que se observa nos símbolos das diversas religiões, que embora apontem ao mesmo simbolizado, o ser supremo, a divindade, Deus, apresentam-se êles diferentemente, segundo o grau mais elevado ou menos elevado dessas experiências e dessas especulações.

Assim quando o primitivo capta algo do Grande Simbolizado, e o traduz através de símbolos ingênuos, não implica que o referente não seja o mesmo, embora diferente a linguagem religiosa.

E as disputas que posteriormente se travam entre religiosos de crenças diferentes referem-se mais à insuficiência do símbolo, quando todos, sem exceção, desejam apenas referir-se ao mesmo Deus.

O estudo da simbólica nos oferece assim uma base de homogeneização das religiões, e também um maior respeito às diversas crenças dos povos, sem necessidade de se perpetuarem conflitos que revelam apenas insuficiência do conhecimento sôbre os símbolos.

§ 14 — Em tôda tensão, há relação de símbolo e de simbolizado.

Todo ente é símbolo de..., mas algumas vêzes é simbolizável (é referível). Temos, assim, a poli-significabilidade do ente (tensão), isto é, sua capacidade de simbolizar diversos referidos, como também sua possível poli-referência ao ser simbolizado por outros símbolos.

Tôda tensão, segundo a sua ordem, coloca-se como símbolo de algo, que é por sua vez símbolo de outro, como estudaremos mais adiante.

Cada compreensão de um momento de tensão torna acessíveis tôdas as outras compreensões. Cada momento indica o que não é êle, pois é um afirmar do outro momento.

Cada tensão, sendo símbolo, é poli-significante, e, ao afirmar-se, afirma outro que não ela.

§ 15 — Tôda particularidade é símbolo da generalidade que a inclui.

Indivíduo — particularidade — generalidade — universalidade — totalidade (*henótica, plethos*).

Os factos são símbolos das leis; as leis, símbolos da ordem universal; a ordem, símbolo do Ser Supremo; este, símbolo de Deus.

Tudo (no imanente) é símbolo do Tempo, o grande simbolizado do quaternário. Por isso o Tempo é referido por tudo quanto está sujeito à sucessão, e parcialmente pode explicar o devir, mas nenhum ente pode, de per si, explicar o tempo; apenas pode apontá-lo.

Sim, porque o símbolo não *explica* com plenitude; pròpriamente *aponta* o simbolizado, ao analogar-se com êle.

ARTIGO 3

O SÍMBOLO E A PSICOLOGIA

A característica fundamental do acto intelectual racional é a reversibilidade. Quando o acto afectivo é racionalizado, esquematizado pela razão, torna-se reversível, pois podemos pensar com inversão da cronologia.

O pensamento simbólico, em sua eclosão, é de origem genuìnamente afectiva, pré-lógico (no dizer do sociologismo), e os símbolos têm sua origem no sub-consciente. O símbolo só se torna consciente quando a razão já funciona.

No pensamento simbólico, o símbolo está incorporado no esquema afectivo. Só a razão despoja a pouco e pouco o simbólico, extraindo as notas estranhas ao simbolizado, para construir o esquema abstracto-noético-eidético.

Na fase de predominância racional, os esquemas abstractos racionalizados estão libertos em grande parte da gama simbólica de sua primeira formação.

Os anteconceitos, que estudamos na "Psicogênese", estão ainda eivados da camada fáctica (da capa hilética para Husserl). Referindo-se a singularidades é que se universalizam. Lembremo-nos do arroio-do-Menino, do cavalo-Relâmpago, que servem, depois, não só para nomear todos os arroios que a criança vê, e todos os cavalos, mas para considerá-los como o *mesmo* arroio e o mesmo *cavalo*, embora sob figuras um tanto diferentes.

A criança não vai considerar como *outro* exemplar, mas como o *mesmo*, que aparece *proteicamente*. Vivendo a criança, como vive, o proteico, êste, não é ainda, para ela, uma negação da imutabilidade, conceito que só posteriormente, em oposição à intuição, irá a razão estructurar.

Por isso a criança admite que é o mesmo, embora na aparência revele diferenças. É que, na primeira fase, há na criança, realmente, êste proceder: sua atenção fixa-se mais sôbre o semelhante.

O homem primitivo *tinha,* para sobreviver, de prestar mais atenção às semelhanças e secundàriamente às diferenças. Não que intuitivamente não as captasse por igual, mas axiològicamente, atendendo à conveniência da vida (tese pragmatista, concreta e segura aqui), era obrigado a cuidar das semelhanças para guiar-se ante a heterogeneidade dos factos. Para a criança, a semelhança é a presença do mesmo indivíduo.

O primeiro esquema fáctico procede, então, como generalizador, serve para generalizar factos diversos mas semelhantes.

Esta é a primeira providência, a primeira jornada, o primeiro lanço do caminho, para alcançar o *conceito*, cuja estructuração abstracta prosseguirá crescentemente por acção da razão, despojadora das diferenças, para terminar no conceito rígido, lógico-formal, que sòmente considerará a actualidade das notas imprescindíveis essenciais.

Essas singularidades se universalizam a pouco e pouco até alcançar a obra acabada da razão, o conceito despojado de tôda capa hilética, de tôda facticidade heterogênea, para reduzir-se a um esquema abstracto de esquemas abstractos estructurados, pois o conceito encerra significações. Estas, por sua vez, acabam por formalmente ser outros tantos conceitos, que são outros tantos esquemas abstractos, que se estructuram em conjuntos esquemáticos abstractos, conceitos mais gerais.

Essa é a acção despojadora, anti-singularizante e anti-heterogeneizante da razão, que examinamos em "Filosofia e Cosmovisão".

Os esquemas páthicos não têm essa homogeneidade dos esquemas abstractos da razão. Há nêles *vivências* que são fundadas em singularidades, por isso mais simbólicas. Se a assimilação de um facto ao esquema racional, que é abstracto e homogeneizante, dá-se pelas homogeneidades, pela ade-

quação meramente formal do que na singularidade do facto se refere ao esquema abstracto, — pois só se considera o singular como símbolo do esquema abstracto ao qual está seriado, — a assimilação se dá de esquema abstracto para esquema abstracto. Só o homogêneo é assimilado.

A assimilação no esquema páthico, — como êste ainda é singular e tem singularidade, apesar da acção despojadora que a razão exerce sôbre os nossos afectos, — é simbólica, vivida como realidade.

E eis porque, ao querermos reduzir a sinais o que sentimos, encontramos, naturalmente, a deficiência dos signos verbais, já escoimados pela razão da sua heterogeneidade.

O artista, como afectivo que é, tem de lançar mão do símbolo como meio que lhe oferece suficiência capaz de transmissão, pois tem êle uma grande capacidade de referência ao singular, enquanto o esquema abstracto, assinalado pelo têrmo verbal tem-no menos. Mas como o artista (na literatura pelo menos) não pode deixar de usar sinais verbais, vê-se obrigado a coordená-los de modo que ultrapassem sua rígida esquematização abstracta e possam receber um conteúdo vivencial, para poder expressar o que deseja. Por isso o estructura em símbolos, força um conteúdo não meramente abstracto aos têrmos, mas fáctico, singular, "esta vivência... aquela vivência".

Quer queira, quer não, o artista torna-se um criador de símbolos por necessidade de expressão, se quer expressar alguma coisa.

E, na criação dêsses símbolos, não entra apenas o consciente, nem é apenas o operatório, intelectualizado que domina completamente (se é um grande artista), pois símbolos secundários e até de mais longínquos planos estão contidos na sua expressão.

Tôda a natureza é símbolo. Podemos enquadrar a natureza dentro de esquemas abstractos racionais. Mas teremos, de qualquer forma, que despojar os factos da sua heterogeneidade e singularidade para que sejam êles símbolos de esquemas abstractos criados pelo homem. Mas a na-

tureza é símbolo sempre, quer dos esquemas operatórios, quer de outros que pertencem à ordem cósmica.

A razão, com seus esquemas, permite que façamos uma esquematização da natureza. Apanha-a por um ângulo, não porém na sua singularidade.

Uma visão dialéctica (concreta portanto), no tocante à simbólica, teria de ver a realidade como símbolo dos esquemas abstractos do homem, mas sabe que, como tal, não se inclui nesse esquema, mas apenas *no* que está no esquema. O que resta, o que está à parte, é da singularidade, que por sua vez cabe em outros esquemas abstractos, e assim sucessivamente.

Vê-se bem claro que a razão não actua totalmente contra o cósmico quando o esquematiza em esquemas abstractos. Sua acção acósmica está no excesso do despojamento que a leva aos *vazios*, aos conceitos sem conteúdos, como os de Tempo e Espaço, que estudamos em "Ontologia e Cosmologia".

A razão é assim uma serva da vida, e não a vida uma serva da razão. Reduzir a vida a esquemas abstractos seria negá-la. A razão é uma auxiliar poderosa do nosso conhecimento, e não a única, como o desejam os racionalistas.

Vê-se, dêste modo, como nos ajuda a simbólica a compreender os excessos dos racionalistas, que ameaçaram reduzir o nosso mundo a apenas formas abstractas lógicas, como desejaram certos matemáticos reduzi-lo a formas abstractas matemáticas quantitativas.

E para tanto, ambos tiveram que afastar-se, com risco grave para o conhecimento, da intensidade, para actualizar apenas o aspecto extensista, o que os levou a uma visão predominantemente quantitativa, no afã de encontrar a homogeneidade absoluta, que não se encontraria, absolutamente, na abstracção, mas na maior das realidades, que é a do ser, como já vimos em "Ontologia e Cosmologia" e em "O Homem Perante o Infinito".

Em conclusão: o símbolo, na arte, como na própria filosofia, na religião etc., é o meio de transmitir o intransmissível, por processos operatórios, racionais ou com o intuito de

provocar uma pathência mais viva. A singularidade estética ou divina é sempre intransmissível. Só o símbolo pode falar por ela, porque a expressa melhor que os conceitos abstractos.

Eis porque, na arte, como nas religiões, o símbolo é *vivo*... E porque é vivo, *morre*. Mas também conhece ressurreições.

Um símbolo, quando vivido estanquemente de seu simbolizado, tende a despojar-se dêle, que é seu conteúdo significante, e tende a morrer.

E morre também quando, do significado, conhecemos ou julgamos conhecer atributos que o símbolo já não contém.

Há ressurreições quando reencontramos no símbolo as notas do simbolizado, depois de têrmos passado por um período de desconhecimento.

Podemos, assim, compreender a ressurreição de símbolos religiosos, que por um longo período perderam sua fôrça simbólica de expressão.

O atribuir-se vida e morte ao símbolo significa apenas uma analogia com o orgânico.

A impossibilidade de expor alguma coisa com mais clareza, que permita melhor acomodação de quem nos ouve, leva-nos ao símbolo, pois, por meio dêle, desejamos transmitir o que é relativa ou absolutamente desconhecido a outrem.

A vida de um símbolo depende de sua significabilidade. À proporção que essa significação é clareada, que a visão do simbolizado se torna mais clara, o símbolo começa a deperecer. Terá uma significação histórica, como vemos em tantos símbolos religiosos e também aquêles que se referiam a factos que a ciência, posteriormente, tornou-se capaz de clarear.

Do mesmo modo o símbolo, exotèricamente considerado, o é para quem está exotèricamente colocado, pois, para os iniciados, conhecido o simbolizado, êstes não mais precisam daquele.

O símbolo do conhecido torna-se sinal. O símbolo do conhecido contém em si o já contido.

Podemos ver êsse aspecto semeiótico, psicològicamente, em certos esquemas, como o de perseguição, o de abandono, que se revestem simbòlicamente por uma série de sintomas, cujo significado simbólico o paciente desconhece. Para o psicologista tais símbolos são apenas sintomas, tornam-se apenas elementos do conjunto da semeiótica. Conhecido o esquema, tais símbolos tornam-se apenas sinais.

Assim tôda teoria científica, enquanto se forma em tôrno de hipóteses, é símbolo (é uma caracterização antecipada de uma ordem de coisas ainda essencialmente desconhecida, como nos mostra Jung). Ao fundamentar-se, morre o aspecto simbólico, para surgir o simbolizado.

Mas tôda e qualquer hipótese científica, depois de devidamente comprovada, reduzida a leis, ao passar para a categoria das manifestações legais da ciência, ainda é símbolo da ordem universal. Dessa forma, a ciência como a própria filosofia nunca se afastam totalmente do símbolo, embora um símbolo, de um plano passe para outro, mas no qual ainda é símbolo de outro simbolizado, até alcançar o Simbolizado Supremo, que a análise dialéctica simbólica, com o auxílio da metafísica, terá de empreender nessa verdadeira marcha mística, nessa penetração no oculto, que já tivemos ocasião de examinar, no capítulo sôbre o nosso conhecimento de Deus, do livro "O Homem Perante o Infinito".

O símbolo social é vivo quando é primitivo, quando a sua omnipresença não suscita a menor dúvida. O símbolo social, como mostra Jung, tem uma significação social para o indivíduo, tão grande como o tem êsse símbolo para uma colectividade.

É preciso não confundir os sintomas com os símbolos Os sinais sintomáticos são apenas mostras, e não símbolos. Um descontentamento popular, na história, mostra-nos muito da desordem econômica, etc., que possa existir. Mas uma catedral gótica é símbolo de uma alma cultural, como o é uma múmia egípcia ou uma ponte romana, ou as autobiografias do século dezoito em diante, ou o aerodinâmico nas formas funcionais de nossas realizações de massa.

O neurótico, por exemplo, tem tendência a fazer essa confusão, ao considerar como sintoma o que é meramente símbolo.

O *símbolo* revela sempre dois aspectos:

1) *racional* — acessível à assimilação dos nossos esquemas abstractos intelectuais, que permitem explicá-lo, dizer o que é;

2) *irracional* — que é de origem páthica, inacessível a tais esquemas, o qual representa vivências que a nossa consciência vigilante não estructurou ainda em esquemas racionais.

Tais aspectos nos levam à necessidade de estudar, quanto à Simbólica, o tema da consciência e da inconsciência, o que faremos logo após o exame do tema da participação, e ao método dialéctico-simbólico, que precisamos usar.

ARTIGO 1

A PARTICIPAÇÃO

Se não há uma adequação completa entre símbolo e simbolizado, a ponto de se identificarem, *deve* haver entre ambos, para ser aquêle adequado ao segundo, um ponto de identificação formal, formalidade que, de qualquer modo, se atribua ao primeiro, e que pertença ao segundo.

Há outro aspecto importante entre símbolo e simbolizado. É que o segundo é *calado;* dêle não se fala directamente, mas por intermédio de outro, que o aponta, que é o símbolo.

E se deixamos por ora de examinar o *porquê dêsse* silenciar sôbre o simbolizado, para apenas considerar o *como* se dá, verifica-se fàcilmente que há, entre símbolo e simbolizado, uma *participação,* pois, em parte, ambos se identificam. Essa participação revela um participante, que é o símbolo, e um participado, que é o simbolizado. E essa afirmação é evidente, pois ao examinarmos os símbolos, veremos que a formalidade que a êste podemos predicar, é participada em certo grau pelo participante, mas que é atribuída ao participado (simbolizado) num grau mais elevado.

Êste ponto importantíssimo para a boa compreensão de nossa maneira de colocar e ver o símbolo, obriga-nos a estudar o tema da participação. De seu esclarecimento surgirá a luz que nos iluminará a simbólica, e nos permitirá aplicar o nosso método dialéctico-simbólico, capaz de trazer para o mais amplo conhecimento as grandes contribuições religiosas, que pareciam, até aqui, para muitos pelo menos, completamente alheias ao campo do saber epistêmico.

Poderemos ver que há um conhecimento muito mais profundo nas religiões, conhecimento que nossa época sem fé

desprezou, por julgar que as religiões fôssem apenas um repositório de crendices e superstições sem maior fundamento, e não o grande e profundo conhecimento velado, um conhecimento que abre um caminho místico, um caminho que a simbólica oferece para penetrar nas grandes sínteses e no grande simbolizado, que surge em tôdas religiões. E, ademais, o caminho que ora oferecemos também nos permite compreender tôdas as crenças, e notar que há nelas uma grande heterogeneidade de símbolos, mas que se referem a um conjunto de formalidades, que são os atributos, por sua vez, de um só e grande simbolizado.

A PARTICIPAÇÃO

Referindo-se aos estudos dos platônicos e dos pitagóricos, afirmava Aristóteles, na "Metafísica" (L. 1), que não haviam os segundos mostrado como os sêres se dão por imitação dos números, nem os primeiros como êles se dão por participação.

Acusava-os, assim, de haverem esquecido de tratar de um ponto importantíssimo, do que não os absolvia. Posteriormente, Tomás de Aquino mostrou que essa queixa de Aristóteles era infundada quanto aos platônicos, embora a aceitasse quanto aos pitagóricos.

Nós, por nossa vez, mostraremos que ela era infundada também quanto aos pitagóricos, porque a *imitação*, a *mímesis* pitagórica, que se dá através do *arithmós*, processa-se como a participação, e a fundamentação dêsse processo só era conhecida dos pitagóricos de grau mais elevado, razão por que Aristóteles não a conhecia.

Deixando de lado a discussão que se trava entre os estudiosos da escolástica, quanto ao genuíno pensamento platônico, e se se pode considerar o pensamento neo-platônico, como congruentemente adequado ao pensamento de Platão, desejamos apenas salientar que é preciso considerar a êste, não segundo o perfil que de suas idéias traçou Aristóteles, como o fêz no citado livro da Metafísica, mas segundo a estruturação que hoje somos capazes de fazer do verda-

deiro pensamento platônico, como já o temos feito em nossos livros (1).

Participar vem do latim *participare*, e de *participatio*, participação. Etimològicamente vem de *capio*, *capere*, que dá *cipere* e de *partis*, parte, *parte cipere*, sinônimo de *recipere*. Em seu sentido etimológico, participar é receber de outrem algo. Mas o que é recebido é recebido não totalmente (*totaliter*), pois *totaliter recipere* seria *receber em totalidade* algo (*áliquid*). É intuitivo que o conceito de participar implica um *receber parcial* de algo (*áliquid*) de outro (*ab alio*). O que participa é o participante, o qual participa do participável (*participabile* = o que pode ser recebido) de outro, o participado.

Participação seria o facto de participar o participante do participável do participado.

Estabeleciam os neo-platônicos um adágio que foi posteriormente muito usado pelos escolásticos, que é o seguinte: "o que é recebido é recebido segundo o modo de ser do recipiente" (*quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur*), que, por sua vez, poder-se-ia, como na verdade foi feito, empregar para a participação do seguinte modo: "Tudo quanto é participado em algo, o é, nêle, segundo o modo de ser do participante, pois ninguém pode receber acima de sua medida" (*Omne quod est participatum in aliquo est in eo per modum participantis; quia nihil potest recipere ultra mensuram suam*").

Em suma, se alguém participa de alguma perfeição, dela participa segundo o seu modo de ser, isto é, na medida em que é capaz de participar, no grau que é capaz de receber. E o que marca êsse grau, essa capacidade, é o próprio recipiente, o participante. Um exemplo permite esclarecer. Numa sala, onde é exposta uma conferência sôbre determinado tema, os ouvintes *participarão* do mesmo na proporção da sua capacidade de participantes. Dêsse modo, a parti-

(1) Em "Teoria do Conhecimento", "Ontologia e Cosmologia" e "Filosofia da Crise", e, sobretudo, em "O Um e o Múltiplo em Platão", abordamos e esclarecemos o nosso pensamento sôbre a filosofia platônica.

cipação, como facto de receber, será proporcionada ao participante. O participado pode ser de maior grau de perfeição, mas a participação, por parte do participante, dependerá do grau dêste.

Êsse modo de entender do neo-platonismo foi aceito por Tomás de Aquino, e nenhuma objecção se poderia fazer aqui.

Por outro lado, evidencia-se desde logo que o conceito de participação aponta que o participante recebe ou participa de um participável, que pertence a outro em grau mais elevado, do qual o participante apenas participa.

Neste caso, o participável em plenitude não é do ser do participante, mas sim do ser do participado. Apenas o participante *participa* de algo, e num grau menor, que o participado tem em plenitude.

No símbolo verificamos o que segue: o símbolo é um participante que participa do participável de um participado, que é por êle referido, que é por êle simbolizado. Mas é êsse grau de participação um ponto importantissimo. Se considerarmos êste homem, José, como símbolo da humanidade, poderemos perguntar: em que grau participa êle da humanidade?

Ora, a humanidade não é uma entidade que seja seu próprio ser (*esse suum esse*), pois a humanidade não é um subsistente de per si, um ser que exista fora do homem. Neste caso, a humanidade não está totalmente contida neste homem, José. Em que consistiria, então, a sua participação?

Se todos os sêres humanos houvessem perecido, e José fôsse o único seria êle a humanidade, dizem alguns. Êsse argumento poderia surgir como uma objecção ao nosso pensamento sôbre a participação do simbolizado pelo símbolo. Contudo não procederia, porque José não seria ainda a Humanidade se êle fôsse o único homem, porque não exclui os outros que o antecederam e José, se é o único homem vivo, não é o *único ser* que *teve* ou *tem* humanidade. A humanidade, se nesse caso tem apenas um representante, José, continuava sendo, na ordem do ser, como já vimos em

"Ontologia e Cosmologia", uma perfeição que se actualizou através de seus representantes, sem *ser* nenhum dêles.

Tais aspectos nos mostram, portanto, que há maneiras diversas de se realizar a participação. E como ainda não palmilhamos todos os caminhos neste sector, que devemos percorrer para melhor esclarecimento dêste tema, quanto à simbólica, seria precipitado, desde já, estabelecer uma teoria da participação, segundo nosso modo de ver, sem que, prèviamente, estudemos o pensamento da filosofia clássica sôbre tema tão importante.

Na filosofia medieval, o que é por essência é causa de tudo o que é por participação. Assim, o que é por essência do gênero é participado pela espécie. Na definição clássica "homem animal racional", êste participa da animalidade. A primeira é gênero, e a segunda, diferença específica, que é da essência humana, mas que não é exclusivamente dela, pois a racionalidade é, por sua vez, atribuída a outras entidades, como os anjos, ou a divindade, que a teriam em graus mais elevados, e, em grau absoluto, esta última.

Entre as diversas espécies de participação que se possam estabelecer, teríamos a *participação por composição*. Esta participação se fundaria na dualidade de um recebedor (participante), e de um elemento recebido (participável). Neste caso, participar seria *possuir* algo que foi recebido. O que é recebido o é segundo o modo de ser do recipiente. Em tal caso, o recebido toma a modalidade do sujeito recebedor. Se o recebedor é menos perfeito do que o elemento que êle recebe, êste terá os limites próprios do recebedor.

Portanto, na participação por composição, há uma limitação. Esta limitação, ao primeiro olhar, parece verificar-se em tôdas as espécies de participação; e dizemos *parece*, porque há participações sem esta limitação, como ainda veremos.

O conceito de limite, desde que não seja considerado dialèticamente, pode colocar-nos em uma verdadeira aporia, pois ao considerarmos que, na participação por composição, há uma limitação, esta é por sua vez participada, o que

nos obrigaria a desdobrar esta participação em duas, *participação por limitação e participação por recepção.*

Na participação por composição, o recipiente é menos perfeito do que o que é por êle recebido, e o recebe apenas como parte, pois não pode recebê-lo sem limitá-lo.

Vê-se claramente que é distinguível a composição de a limitação, embora a composição seja um elemento essencial dessa participação. O que é importante salientar aqui é que a limitação não surge pròpriamente da composição mas do sujeito receptor, porque nem tôda composição é uma participação.

Outra espécie de participação é a por *similitude* ou por *hierarquia formal.* Neste caso, a essência, que é participada, não se encontra no participante na plenitude absoluta do seu conteúdo formal.

Essas duas espécies de participação, que têm sido objecto de estudo por parte dos escolásticos, na verdade não se excluem totalmente.

Outras espécies de participação serão por nós oportunamente estudadas, bem como faremos análise dessas duas primeiras, que acabamos de expor, mas antes de estabelecê-las, desejamos realizar uma rápida visão das diversas maneiras de compreender a participação na filosofia clássica.

Aristóteles admitia, embora não o afirmasse, que a espécie participa do gênero, e que o gênero é atribuído à espécie por participação. Esta afirmativa nos vem de Tomás de Aquino. Contudo, Aristóteles sempre recusou admitir que a espécie participasse do gênero, pois só admitia participação, quando se desse a união de elementos distintos realmente, o que o levava a recusar uma relação de participação entre o gênero e a espécie, pois aceitando que só há participação de composição, não se daria a unidade da substância, a qual seria, em tal caso, apenas uma composição de gênero e espécie (1).

Êste aspecto é de capital importância nos estudos teológicos, pois o homem não é concebido apenas como uma

---

(1) A afirmação de Tomás de Aquino é válida, porque há outras espécies de participação, o que não admitia Aristóteles.

composição de animalidade e racionalidade, como se no homem se desse a conjunção de dois elementos, o animal e o racional. O racional já contém a animalidade, e a essência humana é considerada como uma unidade de simplicidade, e assim Tomás de Aquino postula a identidade substancial entre gênero e espécie.

E como surgem aqui diversas dificuldades, Tomás de Aquino explica da seguinte maneira: "participar é por assim dizer receber uma parte. Quando um ser recebe de maneira particular o que pertence a outro de maneira universal, diz-se que *dêle participa*. Assim diz-se que o homem participa do animal, porque êle não possui a razão de animal, segundo tôda a sua generalidade. Pelo mesmo motivo, Sócrates participa do homem. Da mesma forma o sujeito participa do accidente; e a matéria, da forma; pois a forma substancial ou a forma accidental que, de per si, são comuns, encontram-se determinadas a tal ou a tal sujeito. Diz-se finalmente, que o efeito participa de sua causa, sobretudo quando êle não iguala a virtude da causa. Dizemos, por ex., que o ar participa da luz do sol, porque não a recebe com todo o brilho que ela possui no sol".

Neste caso, a espécie é substancialmente idêntica ao gênero, mas participa do gênero por não possuir ela a razão do gênero em tôda a sua generalidade.

Temos aqui bem claramente exposto que Tomás de Aquino aceita a participação por similitude ou por hierarquia formal, não pròpriamente a de composição, que era aceita anteriormente por Boécio.

Veremos mais adiante que no caso da simbólica é essa participação a que mais se evidencia, até no pensamento chamado primitivo, o que não foi bem compreendido pelos estudiosos da antropologia em geral.

Não se deve concluir que Tomás de Aquino aceitasse a composição na participação, mas aceitava-a como um dos seus elementos. Dêste modo, a participação, para êle, teria dois elementos: a composição entre o sujeito que êle participa e o de que êle participa.

Assim a espécie participa do gênero, mas não em tôda riqueza do gênero.

As participações podem se dar de quatro modos diferentes:

a) participação de um sujeito concreto de uma forma qualquer;

b) participação entre os elementos de uma essência composta;

c) participação entre têrmos abstractos, estranhos uns aos outros em seu conteúdo formal;

d) participação entre têrmos abstractos, mais ou menos universais, compreendidos em uma mesma linha formal (1).

Para a simbólica, como teremos oportunidade de mostrar, interessam apenas duas espécies de participação: a de composição e a de hierarquia formal, em que o participante é parcialmente o que outro é em plenitude.

Em suma, estudaremos a participação por composição, e participação por similitude. Todos os entes participam de um ser supremo, mas êste não participa de nenhum outro, foi o que já tivemos oportunidade de ver em "Ontologia e Cosmologia". Desta forma, todo ser finito é ser *per participationem* do Ser.

As perfeições atribuídas ao Ser Supremo são participáveis pelos sêres finitos.

E como o participante participa do participável segundo o seu grau de ser, e êle é finito, esta participação é, conseqüentemente, finita, mas reveladora de uma escalaridade de perfeição (mais ou menos).

Na simbólica das religiões veremos que os símbolos são participantes dessas perfeições do Ser Supremo, segundo o seu modo de ser. Daí haver uma hierarquia de símbolos, que são superiores, à proporção que participem mais da perfeição atribuída ao Ser Supremo, que nas religiões é a divindade.

Essa antecipação, que ora fazemos, é apenas preparatória para melhor compreensão da nossa maneira de visualizar

---

(1) I. B. Geiger — "La participation dans la Philosophie de S. Thomas d'Aquin", pág. 53.

o símbolo, desde que dêle excluamos o meramente arbitrário, como se pode verificar nos sinais convencionais.

O símbolo, para ser tal, e nunca é pouco repeti-lo, deve afastar-se do meramente convencional, e revelar, nas formalidades que dêle podemos captar, algo que seja participação do participado, ou simbolizado. Como o que é participado pode ser mais fàcilmente captável ou não por nós, o símbolo revelará maior ou menor clareza. Em alguns casos é *críptico*, ocultado, e impõe-se uma operação complexa de análise das diversas participações, segundo graus hierárquicos, para alcançar-se aquela de que o símbolo participa.

Na parte final desta obra, onde examinaremos indiscriminadamente símbolos nos diversos sectores, mostraremos como se realizam as providências da dialéctica simbólica, isto é, do método analógico pelo qual podemos interpretar os símbolos, interpretação esta que, em alguns casos, é múltipla pela polissignificância que já vimos dar-se no símbolo, pois êste pode participar, não em uma, mas em muitas perfeições, atribuídas ao simbolizado.

Torna-se agora grandemente fácil compreender-se porque o simbolizado é polissignificado, isto é, pode ser referido por uma multiplicidade de símbolos, como por sua vez o símbolo é polissignificante, porque pode referir-se a várias formalidades das quais êle participa.

ARTIGO 2

A PARTICIPAÇÃO NA ORDEM LÓGICA E NA ORDEM ONTOLÓGICA

É comum dizer-se que Platão só considerou a participação no campo das idéias, reduzindo-a assim apenas à participação lógica.

Entretanto, se tivermos um pensamento mais consentâneo com a genuina concepção platônica, veremos que a participação que se dá na ordem das formas, freqüentemente chamadas *idéias*, é correspondente a uma participação na ordem do ser. Como participar da forma é participar do ser, a distinção que se fêz entre platonismo e neo-platonismo (que aceitaria a participação na ordem do ser) é apenas aparente, porque essa dúplice participação surge de uma visualização, dúplice por sua vez, de uma mesma verdade.

Em sua obra "*De substantias separatas*", Tomás de Aquino assim interpretava a teoria platônica: "No conhecimento da verdade, nossa inteligência usa de uma dupla abstracção. Pela primeira, ela capta os números, as grandezas, as figuras matemáticas, sem pensar na matéria sensível. Quando, com efeito, pensamos no número dois ou no número três, na linha ou na superfície, no triângulo ou no quadrado, não se encontra nada em nossa apreensão que indique o quente ou o frio, ou qualquer outra qualidade que possa ser percebida pelo nossos sentidos.

A segunda abstracção serve à nossa inteligência, quando ela conhece um têrmo universal sem representar qualquer têrmo particular, quando, por ex., pensamos em *homem*, sem pensar nem em Sócrates nem em Platão, nem em qualquer outro indivíduo. Poder-se-ia mostrar a mesma coisa com o auxílio de outros exemplos. Admite, portanto, Platão

dois gêneros de realidade separadas da matéria, a saber: as realidades matemáticas, e as universais, que êle chamava espécies ou idéias (formas, *eide*). Entre ambos há, contudo, a seguinte diferença: nas realidades materiais, podemos captar diversos (indivíduos) de uma mesma espécie, diversas linhas iguais, por ex.: ou dois triângulos equilaterais e iguais, o que é impossível absolutamente quanto às espécies.

O homem, considerado como universal, segundo a espécie, é necessàriamente único. Também admitia êle que as realidades matemáticas fôssem intermediárias entre as espécies ou idéias, e as realidades sensíveis. Elas assemelham-se às realidades sensíveis, no facto de diversos indivíduos estarem contidos em uma mesma espécie. Por outro lado, elas assemelham-se às espécies no estarem separadas da matéria sensível".

Através dessa interpretação de Tomás de Aquino vê-se que, para êste, as idéias platônicas (formas) nascem da projecção, na realidade, dos objectos correspondentes, não sòmente ao nosso conhecimento em geral (como seriam as realidades matemáticas), mas, sobretudo, graças ao nosso conhecimento abstracto. Na verdade, para Platão, as realidades matemáticas correspondem à lei de proporcionalidade intrínseca dos corpos sensíveis, como sejam as figuras geométricas ou a mera proporcionalidade, como seriam os números em sentido meramente aritmético, isto é, de medida, de comparação.

Êsse pensamento platônico, que encontramos disperso em sua obra, é parcialmente pitagórico, sem contudo penetrar mais amplamente no sentido do *arithmós* pitagórico, que ultrapassa o campo da geometria para alcançar o das matemáticas superiores.

Êsses *arithmoi* já corresponderiam a um estágio intermédio entre os números matemáticos (*arithmoi mathematikoi*) e as formas ou idéias, que, no pitagorismo, correspondem a uma tríada superior, que hieràrquicamente seria a seguinte: das formas alcançar-se-iam as estructuras ontológicas e, dessas, os *arithmoi archai*, os números arquétipos, que constituem o ápice da tríada superior.

Como os números matemáticos podem nos dar a estructura ôntica dos sêres, pois nos indicariam a lei de proporcionalidade intrínseca dos sêres corpóreos, imitariam êles as estructuras ontológicas da tríada superior, cujo ponto de ligação seriam as formas (*eide*).

Há necessidade de salientar êsse ponto para uma melhor compreensão da participação em sentido platônico, que Tomás de Aquino considerava como genuìnamente neo-platônica, e êsse esclarecimento, que por ora propomos, também nos auxiliará, por ocasião do exame dos símbolos, para melhor compreensão da sua significabilidade.

E finalmente nos favorecerá para compreendermos, mais adiante, que o pensamento tomista sôbre a participação é platônico, e ademais parcialmente pitagórico, o que provaremos ainda, embora tal afirmativa pareça estranha aos tomistas (1).

As formas platônicas são fundadas em estructuras ontológicas.

No mundo sensível, correspondem-lhes as estructuras redutíveis aos *arithmoi mathematikoi*. Por isso as coisas sensíveis "copiam" as formas.

E como a acção é proporcional ao sujeito da acção, as coisas sensíveis, por serem sensíveis, reproduzem as formas proporcionadamente ao seu ser, que é sensível; e, conseqüentemente, a estructura ôntica, que é geométrica, é, por sua vez, matemática, e copia a estructura ontológica, que não é sensível, que é *eidética*.

Assim todo o ôntico tem uma estructura ôntica que é concreta, a qual corresponde a uma estructura ontológica, que lhe é transcendente, e que pertence à ordem ontológica, à ordem do ser, apenas captada por nós lògicamente, *noéticamente*, e proporcionadamente ao nosso espírito.

Uma estructura ôntica efectiva-se porque êste ser (*haec*), onde ela se dá, está na ordem do ser, portanto na ordem

---

(1) Em "Filosofia da Crise", estudamos êste aspecto com mais pormenores, permitindo maior clareza. E no capítulo "A simbólica dos números", nesta obra, voltaremos a êste tema.

ontológica, e como tudo o que é (ser) pertence ao ser, no ser se identifica, e pode copiar ônticamente a estructura ontológica, que é do ser. E tal se dá porque êste ser singular (*haec*) não se afasta totalmente do ser, pois, do contrário haveria rupturas no Ser, o que colocaria o pensamento em aporias, que o platonismo, por seu lineamento filosófico, evita sem escamoteá-las, desde que bem compreendamos o genuíno pensamento platônico.

Assim, entre as formas e os sêres do mundo sensível, há uma certa univocidade. E essa univocidade foi pressentida por Tomás de Aquino ao comentar o livro décimo da Metafísica de Aristóteles. A espécie é unìvocamente predicada da espécie como forma, e da espécie na singularidade, mas as duas espécies são distintas, por ser incorruptível a primeira, e corruptível a segunda.

As formas platônicas não estão submetidas ao devir, nem ao nascimento nem à morte, e Tomás de Aquino, na "Suma Teológica", referindo-se a elas, disse: aos olhos de Platão as formas separadas são absolutas e, por assim dizer, universais, e nos sêres sensíveis, ao contrário, elas se encontram misturadas e limitadas".

E em "*De Divinibus Nominibus*", Tomás de Aquino, referindo-se a Platão, escreve estas palavras: "em tal homem sensível encontra-se alguma coisa que não faz parte da espécie da humanidade, a matéria individual, por ex., e outros princípios dêsse gênero. Mas, no homem separado (e nesse caso seria a forma — parêntese nosso), nada se encontra que não seja da espécie da humanidade. Assim Platão chama o homem o *homem por si*, porque não contém nada que não seja da humanidade...

Pode-se dizer igualmente que o homem separado está acima dos homens, e que é a humanidade de todos os homens sensíveis, já que a natureza humana pertence ao homem separado em tôda a sua pureza, que ela dêle deriva para os homens sensíveis".

Vê-se que o pensamento de Tomás de Aquino quanto às formas platônicas é o mesmo de Aristóteles. A nosso ver

tôda a confusão surge da má compreensão do em que consiste a *separação*, que Platão atribui às formas, e como seria um ponto que não cabe no tema dêste livro, deixamo-lo para outra oportunidade, chamando a atenção apenas para o seguinte aspecto: não se deve, fundado nos nossos esquemas, surgidos da nossa experiência sensivel, compreender o que Platão estabelece como semelhante ao mundo sensível. A separação, neste mundo, é física, mas, no mundo eidético-ontológico, essa separação é apenas marcada pelos limites de uma estructura ontológica. É formal, apenas.

Assim, no Ser, considerado como simplesmente simples, como Um, Ser e Bem supremos, as formas distinguem-se apenas *formalmente*, como estructuras ontológicas, ontològicamente separadas e não ônticamente separadas. Seria atribuir um pensamento ingênuo a Platão (e dêsse pecado não isentamos Aristóteles), julgar que êle considerasse as formas como fìsicamente separadas (1).

Na verdade, Platão as considerava como estructuras ontológicas no ser; isto é, no acto de ser, mas *possibilia* (possíveis) na imitação ôntica.

Sua reprodução por *mimesis*, imitação, nas coisas sensíveis, em nada as modificava, pois elas eram incorruptíveis e eternas, enquanto a imitação, nas coisas sensíveis, é corruptível e transeunte. No primeiro caso, as formas se dão na eternidade e, no segundo, as estructuras ônticas se dão na temporalidade.

Êste ponto será por nós oportunamente justificado, e veremos que as idéias exemplares de Deus, aceitas por Tomás de Aquino, são, em suma, as formas platônicas (*eide*).

Dêste modo, as coisas sensíveis participam das formas, mas não é esta participação uma mera composição, porque, na verdade, a forma não está na matéria da coisa sensi-

---

(1) Para hipostasiar o *homem*, teria de lhe dar uma natureza concreta, que é o que especifica o *suppositum*, o subposto. Se a triangularidade fôsse hipostasiada, ela seria imperfeita, porque existindo concretamente, com natureza concreta, deixaria de ser meramente formal, para ser fìsicamente subsistente. Deixaria, portanto, de ser uma forma (eidos).

vel, mas apenas é por esta imitada, ou nela está por imitação. A participação, a *metexis*, portanto, não se processa por uma composição, nem por acção da idéia sôbre a matéria. As idéias ou formas não exercem assim uma acção causal, mas apenas servem de paradigma.

Esta interpretação do pensamento platônico ainda não esgota as possibilidades de outras compreensões que virão oportunamente.

Aplicando-a à simbólica, diríamos que o símbolo não contém em si a forma do simbolizado, mas apenas o imita. Não se dá uma composição entre o símbolo e o simbolizado, mas apenas uma imitação do segundo pelo primeiro. Esta seria a colocação platônica da relação entre símbolo e simbolizado.

Uma visão muito estreita do pensamento platônico nos levaria a considerar as formas apenas como projeções dos nossos esquemas, da nossa esquematização. Se aplicamos bem a atenção sôbre o que temos exposto até aqui, usando dos elementos que oferecemos nesta obra, e em outros trabalhos nossos, poderemos dizer que, quando se trata do símbolo, há sempre entre êste e o simbolizado algo que corresponde à imitação que, como vimos, se processa, no campo humano, por um excesso de acomodação.

Quando a acomodação é maior que a assimilação, captamos muito menos do que seria normal exigir e, nesse caso, surge uma simbolização inevitável. Mas como em tôda adaptação gnoseológica, não há uma ausência total de assimilação nem de acomodação, há no símbolo, sempre, uma imitação. O símbolo tem algo que *imita* o simbolizado, mesmo que essa imitação seja meramente formal.

Platão distinguia os *eide* (formas ou idéias) dos *eidola* (formazinhas, idéiazinhas), que corresponderiam à nossa esquematização, os esquemas noéticos abstractos, que o espírito humano constrói, e que correspondem aos *eide*. E para demonstrar que os *eide* não são meras projecções de nosso espírito, basta que não os confundamos com os *eidola*,

e que consideremos que, na sua estructura ontológica, são êles perfeições do próprio ser, neste imutáveis. Pois tudo quanto existe, existiu ou existirá, tem uma estructura ontológica, e não podemos admitir que esta estructura tenha vindo do nada. Ela só poderia estar no ser e, como tal, é com êle coeterna, embora temporária ou transeunte no mundo cronotópico.

Vê-se assim que o pensamento platônico não pode ser reduzido a um mero idealismo, fundado apenas na estructura do nosso espírito, porque se das coisas podemos, quando muito, alcançar a sua estructura matemática, podemos compreender que a elas corresponde, ainda, uma estructura da ordem do ser, da ordem ontológica, a qual nos é, em sua essência, desconhecida, e só podemos captar por aproximações miméticas, isto é, de imitação, como são as estructuras esquemáticas de origem noológica (do nosso espírito).

Assim, ao esquema noético, que construimos das coisas, corresponde um esquema concreto, que está *nas* coisas que, por sua vez, corresponde ao esquema ou estructura eidética, que está na ordem do ser. Conseqüentemente, as formas que estão *ante rem*, antes das coisas, no Ser, estão *in re* nas coisas, e *post rem* em nosso espírito, ou nos esquemas sensíveis da *imago* ou no abstracto noético da universalidade (no conceito).

Em suma, no pensamento platônico, é preciso distinguir o que passaremos a expor. Se Tomás de Aquino define: "participar como receber de uma maneira particular o que pertence universalmente a outrem", no pensamento platônico êste verbo *receber* indica uma participação sem pròpriamente haver *recepção*, sem composição, mas apenas *imitação*.

Esta distinção se torna necessária, porque muitas vêzes, no pensamento humano, sobretudo no que se refere às religiões, vemos a admissão de que o símbolo, como participante do simbolizado, recebe êste, e com êle se compõe, o que é pròpriamente a característica da idolatria (fusão do símbolo com o simbolizado).

Se admitimos que essa participação se processa no genuíno sentido pitagórico, fica afastada a idolatria, muito embora surja aí um problema que é o seguinte: como se dá esta participação do sensível com as idéias? Parece surgir aqui um abismo que marca uma separação inflanqueável. Prosseguindo na análise do tema da participação, êste problema encontrará a sua solução, o que veremos oportunamente.

ARTIGO 3

A *VIA SYMBOLICA*

Embora os pontos de vista lógicos e metafísicos em Aristóteles e Platão estejam estreitamente conexionados e dependentes um do outro, representam êsses dois filósofos as duas posições fundamentais do pensamento filosófico, após a grande síntese de Pitágoras, infelizmente tão pouco conhecida.

Aristóteles reconhece a primazia da substância individual, a única que tem uma existência real. Dessa forma a *qualitas substantialis* é o ser mais perfeito, por ser o mais determinado. Mas a perfeição para Platão está em função da inteligibilidade.

O conhecimento é para Platão uma participação do inteligível que as coisas imitam. E a inteligência dá-se graças à presença prévia no cognoscente de esquemas noéticos, capazes de realizá-los, pela adaptação, isto é, pela acomodação dos esquemas, e pela assimilação correspondente. E será maior à proporção que fôr maior o número de esquemas.

O que é inato no homem são as idéias, as formas (*eide*), e não as *eidola*, as formazinhas, as idéias das coisas que a nossa experiência fornece. Não seria o homem capaz de conhecer sem uma assimilação, e esta exige a prioridade de um grupo de esquemas inatos simples, que permitam a formação de esquemas complexos, que constituem as nossas idéias das coisas.

Compreendido dêste modo o pensamento de Platão, como o mostramos em "Teoria do Conhecimento", torna-se clara a participação platônica, sem precisar apelar para as va-

cilações que surgem nos diálogos, em que Sócrates parece não distinguir claramente a diferença entre *eidos* e *eidolon*.

Tomás de Aquino, que muito bem compreendeu o pensamento platônico, estabelece dois modos de atribuição: *atribuição essencial*, por essência, e *atribuição por participação*. (Quodl. 2 a 3,). Embora não as definisse, êle as exemplificava da seguinte maneira: " a luz é atribuída ao corpo iluminado por participação (*participative*), mas se existisse uma luz separada, a luz lhe seria atribuída essencialmente ou por essência". Em suma, na atribuição essencial, sendo o sujeito separado, subsistente por si, o predicado repete apenas o que já está enunciado no sujeito. Êle é pròpriamente um sujeito na sua essência. Ora, neste caso, não há pròpriamente participação, porque êle é idêntico por essência.

E diz Tomás de Aquino... "ao contrário, o que não é totalmente uma coisa, para falar com propriedade, diz-se que participa dessa coisa. Assim, se houvesse um calor existente de per si, não se diria que êle participa do calor, porque, no calor, nada mais haveria do que calor. O fogo, ao contrário, pelo facto de que é alguma coisa diferente de o calor, diz-se que participa do calor" (Ib). Essa distinção entre êstes dois tipos de atribuição é de máxima importância para compreensão do símbolo, porque a formalidade do simbolizado que o símbolo aponta, é participada por êste, e não se identifica com êle. Assim Tomás de Aquino diz: "o ser é atribuído essencialmente apenas e ùnicamente a Deus, pois o *Esse* (Ser) Divino é um *Esse* subsistente e absoluto, é atribuído a tôda criatura por participação, pois nenhuma criatura é o seu *esse*, mas ela tem o *esse* (ser). Da mesma maneira ainda se diz de Deus que é bom, porque Êle é a própria bondade: as criaturas, ao contrário, são boas por participação, porque elas têm a *bondade*".

Esta distinção entre *ter* e *ser* é importante na compreensão dos símbolos. O que o símbolo aponta, isto é, a significabilidade que êle apresenta, não é do seu *esse* (ser) mas do seu *ter*.

O símbolo *tem* a formalidade da qual participa, que é da essência de outro, o simbolizado. Por ex., na circunferên-

cia, o ilimitado ela o *tem*, mas sòmente a Divindade o *é*. Por isso, o círculo pode simbolizar, através dessa formalidade, a divindade.

Atribuição por participação apresenta duas espécies:

1) em que o predicado atribuído por participação é o elemento essencial do sujeito;

2) em que o predicado está fora da essência do sujeito.

No primeiro caso, temos o ex. do gênero atribuído à sua espécie, e a espécie compreende, além do gênero, a diferença específica. A segunda atribuição é a que se refere aos accidentes, quer sejam necessários ou puramente contingentes. Assim, por ex., o *esse*, significando existência, é participado pelas criaturas como um elemento exterior à sua essência, porque existir não é da essência das criaturas.

Tôdas essas distinções se tornam necessárias para evitarem-se certas confusões que surgem nas obras de muitos filósofos e religiosos.

O homem participa de Deus, participa da bondade de Deus, não *é*, porém, a bondade de Deus. Nem tudo que pertence a Deus pertence à criatura, por isso não há composição entre Deus e a criatura.

Neste caso, poder-se-ia dizer que *temos* Deus, mas não *somos* Deus, a não ser que se desse ao *Esse* um sentido puramente de atribuição por participação e não por essência.

Compreendendo-se bem as distinções que acabamos de fazer, evitam-se as aporias naturais do panteísmo, cujo defeito fundamental está em confundir a atribuição por participação com a atribuição por essência.

Na atribuição por essência, há uma identidade absoluta entre sujeito e predicado, enquanto na atribuição por participação pode dar-se, como vimos, a predicação de algo que pertence à essência, e algo que esteja fora da essência.

Na atribuição por participação há atribuição por essência apenas parcial, enquanto na outra é ela absoluta.

Assim por ex., *homem* é atribuído a Sócrates por participação. Isto não quer dizer que Sócrates participe do *ho-*

nem, mas que Sócrates contém elementos que não condizem com o atributo *homem*. Neste caso, o sujeito é mais rico que o predicado, porque Sócrates tem diferenças individuais que não estão compreendidas na espécie homem.

Estamos assim em face de um exemplo de atribuição por participação na ordem social e no que é estranho à essência. Sócrates não é o homem plenitude, mas é *da* sua essência ser homem, portanto estamos em face de uma atribuição por participação de ordem essencial, não porém uma mera atribuição por essência, pois essa exige plenitude, isto é, identificação entre sujeito e predicado, o que, no caso de Sócrates, não se dá.

Na atribuição por participação, o sujeito participa do predicado, mas o predicado é uma parte do sujeito, enquanto, na atribuição por essência, sujeito e predicado são absolutamente idênticos.

Examinemos agora a participação na ordem accidental, na atribuição accidental. Esta não exclui a atribuição necessária. Basta que se dêem séries formais independentes quanto às suas razões, mas que tenham uma ordem necessária. Assim a côr e a extensão são formalmente diversas, mas não pode haver uma côr sem extensão.

Temos aqui uma atribuição accidental necessária, a qual deve ser distinguida de uma atribuição accidental contingente.

Nesta última, duas séries formais independentes quanto às suas razões e que não são ordenadas umas às outras, se encontram, de facto, num sujeito. Tomemos como exemplo o ferro em brasa.

Neste último caso o accidente é estranho à essência da substância.

No plano teológico o ser de Deus é idêntico à sua essência, e o ser pertence à criatura por participação. Deus *é* o seu ser, a criatura *tem* o seu ser, e ela o recebe daquele que é o seu próprio ser, pois, ser sem ter recebido, é ser por essência, como nos mostra Tomás de Aquino.

Podemos sintetizar o que acima dissemos com as seguintes palavras: A participação pode ser vista como o *fac-*

to de receber, e também como o *facto de ser*. No primeiro caso, a participação se dá ao receber parcialmente o que pertence universalmente a outro. E no segundo caso consistiria em ser parcialmente o que o outro é em plenitude absoluta.

Essa distinção interessa sobremaneira ao estudo dos símbolos.

Tôda perfeição que não é atribuível por essência a um sujeito, é conseqüentemente participada, ou participável. Nesse caso, essa perfeição caberá a um ser em sua plenitude isto é, por essência. Êste pensamento, entretanto, é rejeitado, porque nos levaria à afirmação da subsistência de per si das formalidades, o que se atribuiu ao platonismo. Assim o calor, que é participado pelos sêres sensíveis, passaria a ser atributo por essência de um ser em cujo sujeito êle se identificaria. Portanto, o calor seria subsistente de per si. Mas, se considerarmos que essas formalidades, que nós captamos, as quais correspondem ao fundamentado nas coisas, não exigem um sujeito que com elas se identifique separadamente, podemos admiti-las como esquemas formais, estructuras ontológicas, fundadas no próprio ser, e segundo a ordem a que pertencem. Neste caso, o calor, como absoluto, é apenas um esquema noético, mas o calor é uma modal de certos sêres, os quais participam dessa perfeição, cuja plenitude só se dá na ordem ontológica do ser, e não subsistente de per si, com um sujeito que o seria por essência.

Na classificação pitagórica das duas tríadas, a tais formalidades é dada uma estructura ontológica sem enticidade subjectiva.

Participar de uma forma é tê-la em estado limitado, quando em outro está em estado mais perfeito ou em estado absoluto.

Assim a inteligência humana participa de uma inteligência superior, divina, que está em estado absoluto. O símbolo, portanto, indica com a sua formalidade, em estado limitado, a referência a uma forma em estado superior ou

absoluto. Por isso, o símbolo é hieràrquicamente inferior ao simbolizado. Exemplifiquemos: o touro revela-se fôrça, potência. A divindade é fôrça, é potência e, dêsse modo, o touro pode simbolizar a divindade, como vemos em diversas religiões, como o culto de Mitra, por ex. Por sua vez o touro pode simbolizar o sol, e êste a divindade; há assim uma ascenção hierárquica do símbolo para o simbolizado que, por sua vez, é símbolo do simbolizado superior.

Êsse ponto é importante para fazer ressaltar o que chamamos de *via symbolica*. Porque, se muitas vêzes os religiosos escolhem um símbolo para se referirem a um simbolizado, podem, no entanto, prosseguir, através de hierarquias simbólicas, até alcançar um ser *per essentia*, que é Deus, o grande simbolizado por tôdas as perfeições que possamos captar das coisas da nossa experiência. Em sua simbólica, tôdas as religiões referem-se, imediata ou mediatamente, a êsse grande simbolizado.

Tôdas as essências finitas são similitudes e, em suma, símbolos da essência infinita. Assim a perfeição convém à perfeição primeira por essência, e ao ser finito por participação.

ARTIGO 4

DIALÉCTICA DA PARTICIPAÇÃO E DIALÉCTICA SIMBÓLICA

A dialéctica, como a concebemos e expusemos em trabalhos anteriores, apoia-se fundamentalmente na imanência para alcançar o transcendente, o que é em grande parte favorecido pela concepção da participação.

Se os conceitos são objetos da Lógica Formal, o objecto da dialéctica é a multiplicidade do ser. Multiplicidade, que é intencionalmente expressada pelos nossos conceitos, e captada pelos nossos meios de conhecimento. Se todo o nosso conhecimento é abstracto, como já expusemos, a dialéctica pretende o máximo de concreção, embora parta da análise do processo abstractivo que realiza o nosso espírito. Salientava Tomás de Aquino que a unidade do ser é mais fàcilmente captada por nós do que pròpriamente a multiplicidade, que nos permanecia em grande parte oculta.

Em que consiste pròpriamente esta multiplicidade, não o sabemos no fundo. Apenas entrevemos razões através da nossa experiência.

Enquanto trabalhamos com os esquemas noéticos abstractos, que são os conceitos, podemos permanecer no campo da lógica formal, mas desde o momento que buscamos investigar a realidade na sua heterogeneidade, a dialéctica se torna para nós imprescindível, e Tomás de Aquino bem compreendia êste papel. A dialéctica não se preocupa apenas com a tomada das relações lógicas, porque não é uma mera operação de lógica formal, nem tenta agrupar os conceitos sôbre conceitos gerais ou de ser.

Ela procura alcançar o que é a heterogeneidade, a diversidade da realidade.

As qüididades, para a dialéctica, não são meramente formais, pois o que delas lhe interessa é a sua substancialidade. Em suma, ela quer alcançar os esquemas concretos, sem prescindir naturalmente dos esquemas noético-abstractos, nem dos esquemas eidéticos das formas no sentido platônico. A dialéctica procura o nexo de realidade da idealidade, e não apenas o nexo de idealidade da realidade, como procede a lógica formal. O ponto de apoio é a imanência do ser em todos os seus graus. A unidade do ser, que ela busca, é uma unidade sintética, síntese e plenitude simples do ser, que concentra tôda a diversidade. Por isso ela inclui e não exclui.

Para ela as essências são substanciais e a unidade do ser é imanente a tudo, apesar de poder esta afirmativa ser compreendida como uma confissão panteísta. Mas tal não procederia dada a imensa diferença entre o ser finito e o ser infinito. E é fácil explicar: a plenitude absoluta do ser é presente em todo o ser, mas separada em razão da substancialidade dos sêres. A transcendência absoluta do ser não exclui a imanência total, porque todo ser finito, enquanto tal, não é o ser transcendente, mas é ser, e do ser, e a sua finitude não exclui a infinitude, porque desta êle depende. Tudo quanto *é*, no ser *é do ser*, e o que é finito participa dêsse Ser sem que o seja em tôda a plenitude.

A dificuldade em poder compreender a não exclusão entre a transcendência e a imanência decorre da nossa esquemática e do processo crítico do nosso espírito, o que já mostramos em "Filosofia da Crise", e também em "Ontologia e Cosmologia", onde, nestas obras, salientamos a necessidade de tomá-las simultâneamente. Também o compreendeu Geiger, quando diz: "é preciso acrescentar imediatamente que os dois lados, da imanência e da transcendência, permanecem realmente contrários para o nosso conhecimento. Nosso espírito não pode apegar-se a uma, sem minorar a outra; contudo, é necessário tomá-las simultâneamente. Elas se contradiriam se representassem como impossíveis dados perfeitamente possuídos por nosso espírito, tanto de uma como de outra.

Elas se oporiam, então, como o interno e o externo na ordem espacial. E o absurdo que aí haveria em mantê-las juntas, longe de nos fazer concluir a presença de qualquer mistério, deveria nos convidar a tomar a análise das premissas. Na realidade, nem a imanência nem a transcendência do ser são para nós dados positivos, perfeitamente compreensíveis. A unidade concreta do ser, que se chama imanência, permanece para nós uma intenção, uma necessidade, da qual vemos o sentido e a lei, sem poder realizá-la. A unidade positiva se nos escapa.

Ela segue ao inverso do declive natural do nosso conhecimento, que tende a representar a unidade de tôda a multiplicidade, antes de tudo, como a de um elemento comum, abstraído de um conjunto de casos concretos". (Op. cit. pág. 350 em diante).

Para evitar a actualização de uma, com a conseqüente virtualização da outra, e, por sua vez, para evitar a tendência à univocidade, aconselha Geiger o emprêgo da analogia.

A imanência ameaça-nos com o panteísmo, mas a actualização exagerada da transcendência nos lança no dualismo. O ser absoluto é realmente o ponto de convergência da imanência e da transcendência, e não é êle o atributo comum dos sêres, como se poderia conceder, caso permanecêssemos apenas no campo da lógica formal. Mas, dialèticamente, o ser absoluto é o que dá o ser a todos, e constitui o seu último fundamento.

Em *"De Potentia"* (qu. l, a. l, c., fim), diz Tomás de Aquino:

"Nossa inteligência esforça-se em exprimir Deus como um Ser absolutamente perfeito. E como não pode alcançar a Deus senão pela similitude de seus efeitos, e como não se encontra na criatura nada que seja plenamente perfeito, isento de tôda imperfeição, ela se esfôrça por expressá-lo, a partir das perfeições diversas, que ela descobre nas criaturas, embora cada uma dessas perfeições comporte algum defeito. Ela empreende a tarefa afastando de Deus inteira-

mente tôda a imperfeição, que se encontra misturada com as perfeições. A palavra *esse*, por ex., significa alguma coisa de completo e de simples, mas que não é subsistente. A palavra substância, ao contrário, expressa um ser subsistente, mas que é sujeito de um outro. Nós colocamos, pois, em Deus, a substância e o *esse*: a substância em razão da simplicidade da plenitude, não em razão da inerência no sujeito".

Expusemos em "Ontologia e Cosmologia", o conceito dialéctico de transimanência, pois é impossível, sem cair nos abstractismos, que nos levam ao panteísmo ou a um dualismo, actualizar exageradamente um dêsses dois conceitos, que formalmente construímos para revelar os dois aspectos fundamentais do Ser.

É a imperfeição do nosso espírito que nos leva a construir formalmente esquemas noéticos abstractos, em crise uns com os outros, com a intencionalidade de expressar o que na realidade se dá unido. É por isso que a dialéctica não é apenas uma apreensão das relações lógicas, nem o seu processo é uma mera demonstração silogística. O silogismo pode expressar o que a dialéctica capta, mas o que ela procura é a constatação dos graus, e alcançar, através dêles, algo que os compreenda, e é aí que ela é realmente criadora, como já o sentia Tomás de Aquino, em "I Sent.", d. 1. qu. 4, a. 2.

A dialéctica funda-se, portanto, na unidade do ser e também na unidade da inteligência, como um poder, cujo objecto natural é o ser. A unidade do ser afirma sua imanência absoluta em tôda a multiplicidade, e é expressada pelos nossos esquemas. O ser transcendental é imanente a todo o ser, e em todo o modo de ser, e é através da multiplicidade que a dialéctica o alcança.

Através do múltiplo, alcançamos o *que é*, a grande presença, a eterna presença. "Tomás de Aquino colocou definitivamente as essências no real, continuando assim a obra de Aristóteles. Aquelas não são conceitos abstractos, pelos quais expressamos e concebemos as coisas, mas sim refe-

rem-se à diversidade do real e do ser significado, segundo o nosso modo humano, pelos conceitos abstractos" (Geiger, Op. cit. pág. 360).

"O múltiplo é um reflexo do absoluto, é uma imitação dêle, uma sombra até se assim se quiser dizer. Mas é necessário de antemão que afastemos dessas metáforas tôda depreciação de base afectiva, e que sustentemos que essas sombras são tão reais como nós mesmos, e que êsses reflexos são tão reais como o nosso próprio ser, substâncias na fôrça mais plena que essa palavra pode revestir no mundo corpóreo.

O absoluto é tudo isso, mas de maneira infinitamente mais excelente, o que ultrapassa o nosso poder de compreensão. Aos olhos de Tomás de Aquino, o Um não é mais o adversário do múltiplo, êle é dêle o princípio. A participação expressa de antemão essa relação entre o princípio e o que dêle depende" (Geiger Op. cit. pág 367).

Podemos não saber como a criatura participa de Deus, mas sabemos que ela dêle participa; ela é uma deficiente similitude da divindade. E demonstra Tomás de Aquino que a própria dialéctica nos constrange a afirmar a existência da perfeição absoluta e do seu papel de princípio, e nos obriga a ver nos sêres limitáveis uma participação de perfeição absoluta. Essa participação é real e objectiva (1).

Todo o nosso conhecimento se processa por participação. A dualidade interna do nosso conhecimento, que já estudamos em trabalhos anteriores, mostra-nos a impossibilidade de alcançar um conhecimento absoluto (*totaliter*). Só Deus pode alcançá-lo, porque nêle conhecer é ser.

Vimos no início desta obra que o símbolo surge ou por deficiência de acomodação, com o conseqüente excesso de assimilação, ou por proficiência de parte do iniciado que, não podendo transmitir à fraca acomodação do profano o

---

(1) Quanto à participação, é preciso esclarecer que, ao participar algo de uma criatura superior, não quer dizer que receba necessàriamente daquela a perfeição participada. Assim, um animal, que participa da prudência humana, não recebe êsse poder do homem, nem da prudência humana. Participa da prudência com similitude da prudência humana.

conhecimento superior, emprega o símbolo como um meio mais hábil para tocar na profundidade da alma humana.

A nossa deficiência de compreensão é compensada pela grande capacidade simbólica, e conseqüentemente mística, que há no homem.

O facto de observar-se na criança e nas sociedades de mentalidade primitiva, grande emergência para o simbolismo, tal não deve ser considerado como uma fraqueza apenas, mas também uma proficiência.

Deficiência de meios de expressão mas proficiência nos modos de sentir.

O homem moderno predominantemente metropolitano, que perdeu os nexos simbólicos dos factos, não vê bem a significabilidade das coisas. Elas apenas são factos do seu mundo sensível, ou, quando muito, intelectualizados através dos sinais e símbolos matemáticos. Tal facto não revela uma superioridade do homem moderno, porque nesse preciso momento em que êle esquece a *via symbólica*, ou que êle a perde totalmente, encontra-se só, coisa entre coisas, e a angústia que o avassala é mais o sentir de um vazio, de uma falta, que o homem, por desconhecê-la, traduz pelo conceito que expressa a sua grande ausência: nada. E se lhe perguntarem por que se angustia, entre espantado e atônito êle balbuciará apenas: "não sei, angustio-me por nada".

E essa angústia do *nada*, que também a viveu Kierkegaard, é um símbolo expressivo da nossa época.

A lógica formal é uma lógica do unívoco, enquanto a dialéctica é uma lógica da participação, e, em suas providências, é essencialmente concreta. Para raciocinarmos, não devemos evitar as leis formais, mas ao aplicar a dialéctica, como a temos exposto, podemos alcançar o concreto dentro de nossas possibilidades. A dialéctica simbólica, para a interpretação dos símbolos, funda-se na analogia que sempre indica a participação.

Vamos expor, tão sucintamente quanto possível, o emprêgo da analogia, fundamento do método dialéctico, que muito nos favorecerá para o melhor estudo do símbolo.

ARTIGO 5

SÍNTESE DA ANALOGIA

Quanto aos modos de significação dos conceitos, temos:

significações — seus modos { analogia / eqüivocidade / univocidade

Um têrmo, ou conceito, é *unívoco*, quando aplicado a diversos sêres com a mesma significação. *Animal* é unívoco quando aplicado a boi, cavalo, símio, etc. Quando usamos, porém, "que animal", referindo-nos a um homem, em sentido naturalmente pejorativo, não o usamos unívocamente, mas anàlogamente, porque, aí, retiramos o *racional*, que caracteriza a essência do homem. O mesmo quando empregamos um "águia", um "leão", um "urso", etc.

Escrevemos em "Ontologia e Cosmologia":

"É *eqüívoco* um conceito ou têrmo quando é aplicado a diversos sêres com significação totalmente diferente. Assim *"cão"*, quanto ao animal e quanto à constelação, etc.

É *análogo*, quando aplicado a coisas diversas, com acepções que não são nem pròpriamente idênticas, nem completamente diferentes. Exs.: uma razão *forte* e uma árvore *forte*, etc.

Os conceitos aplicados aos objectos, de onde são tirados por abstracção, e aplicado ao ser, enquanto ser, ou às realidades que são o objecto da metafísica, são unívocos, eqüívocos ou análogos?

Não podem ser *eqüívocos*, pois não há nenhuma realidade que seja totalmente diferente do mundo de nossa experiência. Deus ultrapassa-nos totalmente, mas não é impermeável a nós, pois é a origem de tudo, em tudo há algo dêle.

Não podem ser *unívocos*, pois as realidades metafísicas, às quais nós os aplicamos, diferem dos factos da experiência de onde foram abstraídas.

São, portanto, análogos.

A univocidade leva-nos ao monismo, que admite uma única realidade: Deus (monismo panteísta) ou matéria (monismo materialista) ou pensamento (monismo idealista).

A eqüivocidade supõe o dualismo ou o pluralismo, ou seja, a existência de realidades totalmente diferentes e independentes. Só a analogia pode assegurar a pluralidade na unidade: distinção do Ser absoluto e dos sêres relativos, mas unidades, porque os sêres relativos obtêm o ser do ser absoluto (criacionismo); distinção da alma e do corpo, mas unidade substancial (espiritualismo).

Esta síntese que acabamos de fazer dêsses *antepredicamentos* (assim são êles chamados na lógica, por serem preâmbulos e pré-requisitos para a ordenação dos predicamentos ou categorias), não exclui a problemática que surgirá sôbre a univocidade e a analogia, que é de magna importância para os estudos ontológicos. Mas, seguindo nosso método, que primeiramente trata sintèticamente os temas, para analisá-los a seguir, e concrecioná-los finalmente, segundo a decadialéctica, na nossa concepção tensional, seguiremos, aqui, como em outras partes, os mesmos caminhos.

Lògicamente considerado, um têrmo é unívoco quando significa (aponta, como sinal) uma razão simplesmente uma, *convenientem multis distributive* (*unum in multis*), isto é, uma conveniente, distributivamente, a muitos (um em muitos), como o definem os escolásticos. A sabedoria de Salomão e a sabedoria de um homem experiente, enquanto sabedoria, em sua qüididade, isto é, em sua formalidade, é unívoca, pois sabedoria é sabedoria, e nada mais. A univocidade, aqui, é puramente formal, porque a sabedoria dêste, e neste homem, consta de um saber quantitativa e qualitativamente diferente de outro, pela soma maior ou menor de conhecimento que um tenha em relação a outro (1)".

---

(1) Estamos aqui numa *univocitas secundum nomen ac rationem*, que é uma univocidade de quarto grau, a menor para os escotistas.

"Quando dizemos que um têrmo é análogo, reconhecemos que, nêle, há algo que se assemelha ao analogado e algo que se diferencia.

Analogia é, portanto, síntese do semelhante e do diferente. Todos os entes são análogos. Mas há graus de analogia.

Distingamos:

- analogia
  - de atribuição extrínseca
  - de atribuição intrínseca
    - quantitativa
    - qualitativa
  - de proporcionalidade
    - relação
    - função

Há analogia de *atribuição intrínseca*, quando o análogo (têrmo, conceito, conjunto simbólico) convém pròpriamente a todos os objectos que designa, embora adequadamente em certos casos, inadequadamente em outros.

Exs.: o acto existencial é misto de acto e potência, é híbrido. Acto e potência são aplicados a Deus e às criaturas, analògicamente, por atribuição intrínseca.

Há analogia de *atribuição instrínseca qualitativa* entre dois medicamentos que servem para o mesmo fim. (Também pode confundir-se em certos casos com a função, mas só quando tomado dinâmicamente).

Há analogia de *atribuição intrínseca quantitativa* entre dois objectos de qualidade e espécies diferentes, quantitativamente iguais, como, por ex., o mesmo pêso. Assim 1 quilo de papel e 1 quilo de açúcar.

Há analogia de *atribuição extrínseca*, quando usada em sentido nem unívoco nem eqüívoco, mas apenas por transposição em consideração metafórica (substituição de um sentido exterior por outro, que apresente semelhanças meramente exteriores). Um homem risonho, alegre, e um jardim risonho, alegre. Um clima não saudável, e um homem não saudável. As metáforas são verdadeiras analogias, quando não disparatadas. A metáfora pertence mais à estética do que pròpriamente à Metafísica.

A *analogia de proporcionalidade ou de proporção* é a que existe entre coisas totalmente diferentes, mas que apresentam, cada uma, certa similitude de relação (analogia de relação), ou de função (analogia de função).

A ala direita e a ala esquerda de um exército; o pé esquerdo e o pé direito de um edifício, a entre um chefe e a tropa e a entre a cabeça e o corpo, são outros exemplos de analogia.

Há *homologia*, quando há proporcionalidade entre a funcção de um todo e a funcção de um outro todo, como por ex., a existente entre as asas dos pássaros e os membros anteriores dos mamíferos, entre as penas dos pássaros e as folhas da árvore.

COMENTÁRIOS

A analogia extrínseca é uma metáfora (figura de retórica), e nada nos oferece de novo sôbre a natureza das coisas, e nada diz a quem não conheça as coisas designadas pelos têrmos. Com a analogia de proporção, temos apenas uma idéia vaga dos objectos, mas não aproveitável. Assim, pela analogia dos órgãos, pode o cego ter um conhecimento, em certa medida, do mundo dos videntes.

A analogia de atribuição intrínseca dá-nos uma idéia mais precisa, porque já supõe uma propriedade comum.

Pode a analogia ser considerada um meio vago e impreciso de conhecimento. Mas como penetrar numa realidade que escapa aos nossos sentidos sem a analogia?

Na analogia, há predominância da assimilação e não da acomodação.

O símbolo bem nos explica. Mas não podemos, pela assimilação achada, construir a acomodação (o imitativo) que nos falta?

Como conhecermos Deus senão por analogias! Exclamam muitos.

A analogia (como a "proportio", que é uma analogia de proporção) é uma síntese da semelhança e da diferença.

O ser, ontològicamente considerado, como também ôntticamente, não *é unívoco*, porque diferenças de ser são ainda ser; não é *eqüívoco*, porque haveria multiplicidade do ser, o que não há. Esta afirmação é predominante na filosofia.

O ser é, portanto, análogo; afirmam, entre muitos, os tomistas.

A parte, como ser, é análoga ao Todo.

Para efectuar-se a análise dialéctica que empregue a analogia, é necessário, prèviamente, efectuar-se a comparação. A analogia é uma relação que se esquematiza através do espírito, mas que corresponde a uma relação em que se encontram os factos observados, relação que se dá, quer no mundo real-físico (exterior), quer no mundo mental, por meio de comparações entre um facto real e uma idéia, ou entre idéias.

ANALOGIA E MÉTODO ANALÓGICO

Damos a seguir um método de análise dialéctico-analógico, que nos permite trabalhar com as analogias, que em parte observamos entre todos os sêres, porque, desprezando os graus, há entre todos êles uma semelhança e uma diferença, de maior ou menor grau de intensidade.

Êste é o nosso esquema sintético do emprêgo da analogia:

- Analogia — síntese do:
  - semelhante
    - igual
      - o mesmo
        - idêntico
        - diferente específico e o individual
      - o diverso
        - diferente absoluto
        - repetido
    - distinto
      - o diverso
        - diferente absoluto
        - repetido
      - o mesmo
        - idêntico
        - diferente específico e o individual
  - diferente
    - distinto
      - o diverso
        - repetido
        - diferente absoluto
      - o mesmo
        - idêntico
        - diferente específico e o individual
    - igual
      - o mesmo
        - idêntico
        - diferente específico e o individual
      - o diverso
        - diferente absoluto
        - repetido

No semelhante, o distinto é menor que o igual; no diferente, o distinto é maior que o igual. Conseqüentemente, o diverso é ora superior ao mesmo, ora menor, segundo corresponda ao distinto ou ao igual (1).

Assim, a mesma proporção corresponde às polarizações do diverso e do mesmo.

A análise analógica, que se processe por êste esquema, exige prèviamente que os factos a serem comparados e analisados, sejam antes classificados dentro de uma das espécies de analogia: ou a de atribuição intrínseca, ou extrínseca, ou a de proporcionalidade, ou a de função, etc.

Nem sempre se poderá aplicar plenamente o esquema. Por exemplo, basta apontar até o distinto e o igual, para logo ressaltar um ponto de identificação.

Há analogias nas quais é difícil encontrar um ponto de identificação antes da identificação do ser, pois, como ser, todos os entes se identificam enquanto ser, como nas analogias de atribuição extrínseca.

Nas analogias de atribuição intrínseca, que são de máxima importância para a metafísica, a análise analógica deve levar a uma identificação mais próxima, nas qualidades, por exemplo.

O verdadeiro símbolo é análogo por atribuição ao simbolizado; conseqüentemente há um ponto de identificação. E é essa identificação que realiza a comunhão nos símbolos sociais, que unificam os homens, numa identificação mais profunda, que é o carácter místico daqueles.

O emprêgo do esquema pode oferecer algumas dificuldades no início. Mas desde que se tenha patente que, no analogado, deve haver uma identificação mais próxima com o analogante, já se dispõe o espírito a vencer o distinto, o diverso, o mesmo, e a alcançar o *idêntico*.

O ponto de identificação se apresenta na univocidade que a analogia deve conter, pois é ela, do ponto de vista ló-

(1) Empregamos o têrmo *igual* tanto em sentido intensista como extensista.

gico apenas, a síntese da univocidade e da eqüivocidade, como já vimos.

Mas, *ontològicamente*, impõe-se aqui um esclarecimento que nos conduz a uma das mais demoradas polêmicas na filosofia: a travada entre tomistas e escotistas sôbre a univocidade e a analogia, cuja análise sucinta nos oferecerá conclusões que robustecerão a nossa posição em tôrno dêste tema, cujo método de emprêgo é baseado na *decadialéctica* noética, que já funciona com a simbólica, como passaremos a ver, e que abre caminho a uma visão tensional, capaz de dar uma *collatio* das positividades concrecionadas, e que nos possa libertar da *crisis* em que está mergulhada a filosofia moderna.

ANÁLISE DO TEMA DA ANALOGIA

Os que defendem a analogia no ser alegam a seu favor que o ser finito é tão dissemelhante do infinito, que entre o ser do homem e o de Deus, há apenas uma analogia de proporção.

Não é de admirar que se afirme haver uma incomensurabilidade entre nós e Deus, pois há incomensurabilidade até entre o que se dá aqui, como entre o diâmetro e a circunferência, e nas proporções dos números de ouro dos pitagóricos.

O infinito não tem medida; o infinito é medida qualitativa do finito.

Essas medidas não são unívocas, mas análogas (de participação), afirmam os que defendem a analogia do ser.

Na analogia, há a participação do analogado pelo analogante, e tal participação indica a identificação mais remota ou próxima, segundo o nosso esquema.

Na ordem noética, a participação chama-se analogia; na ordem ontológica, a analogia chama-se participação.

Os esquemas noéticos, que, por abstração, construímos, participam dos esquemas concretos dos factos, que os captamos apenas como qüididades noéticas, reduzidas a esquemas cidético-noéticos. Nesta maçã, por sua vez, o seu esquema concreto participa do esquema essencial da maçã, pois ela não esgota as possibilidades desta, mas apenas um sector

dessas possibilidades, da mesma forma que êsses três livros não esgotam, enquanto três, no esquema concreto de *três*, aqui, e agora, *hic et nunc*, as possibilidades concretas do esquema essencial três, que é um pensamento do ser, e que pode, concretamente, surgir em *três* cadeiras, *três* mesas, etc. Portanto, o esquema essencial (o *arithmós*, no sentido pitagórico, já por nós estudado em "Teoria do Conhecimento") é do ser, subsistente no ser, é um poder do ser, cuja *existencialização* (para empregarmos uma expressão bem aviceniana) se faz por participação. Êsses livros são três, o três *há* nêles, concretamente, não *está* nêles, porque o *arithmós três*, nêles concrecionado, é participante de três como *arithmós* essencial (esquema essencial).

Portanto, há nesses três livros uma analogia com três, e uma analogia com três mesas, cadeiras. E são êles análogos porque participam do mesmo esquema essencial; por isso, na ordem ontológica, a analogia chama-se participação.

Ora, todo o ente finito participa do Ser, *esse parte caperem*, de Tomás de Aquino, pois o Ser Supremo inclui tôdas as perfeições em sua mais elevada e acabada realização ou seja, segundo suas completas possibilidades, pois tudo quanto há, *há* no Ser, e como nada se dá fora dêle, êle contém tôdas as perfeições, de que uma perfeição parcial, êste ente finito, *hic et nunc*, é apenas participante. Por isso, entre o ser finito, ou melhor entre o ser criado e o Ser Supremo, criador, há apenas uma analogia de proporção. Cada ente reflecte parte dessa perfeição, na sua perfeição, no seu acto, pois, como sabemos, na escolástica, o acto é a perfeição da potência; o que é acto é a actualização de uma aptidão, que enquanto tal é imperfeita.

Agora, se considerarmos o conteúdo conceitual, veremos que há nêle uma analogia, quando aplicado a vários entes. Se considero a cadeira um "móvel composto de assento, encôsto e pernas, com função de permitir que uma pessoa nela se assente", entre esta cadeira e aquela, o conceito, que nelas é comum, porque nelas considera apenas aquelas notas que têm em comum, é unívoco. Ou, em outras palavras, há univocidade conceitual entre essas duas cadeiras. Nelas, es-

tou desprezando tudo o mais que as pode diferenciar, como o ser esta *de* madeira, aquela *de* metal, etc. Há, dêste modo, uma certa *identidade* entre êsses objectos, identidade parcial, pois desconsidero o que nelas é heterogêneo.

Mas o conceito de ser apresenta uma particularidade que o diferencia dos outros. Tudo quanto é heterogêneo é *ainda* ser, e não apenas o que há de homogêneo, o que não se verificava no exemplo anterior. Não há, aí, portanto, identidade no que expressa, porque se considerarmos que ser apenas expressa uma *parte* dos objectos (isto é, admitimos que o conceito de ser tem uma representação *parcial*), as notas heterogêneas seriam *extrínsecas* ao ser, e, neste caso, seriam idênticas ao não-ser, o que nos colocaria num verdadeiro contra-senso.

Portanto, concluem os tomistas, o conceito de ser é apenas *proporcional* entre os sêres, não é unívoco, mas apenas *análogo*.

Mostram-nos os tomistas que todo conceito unívoco pode ser expresso por um têrmo abstracto e por um têrmo concreto. O têrmo abstracto expressa uma abstracção "formal", por ex.: dureza. Expressa êle certa forma ou qualidade, isolada do seu sujeito (*exprimit subjectum sede non totum*). Mas quando digo que esta casa é verde, considero-a dotada da côr verde. Indica o sujeito integralmente (a casa), mas qualifica-o por uma de suas determinações (*exprimit subjectum totum, sede non totaliter* = expressa todo o objecto, não porém totalmente). É o têrmo concreto. O têrmo concreto expressa o próprio sujeito afectado de uma determinação particular. É o resultado de uma abstracção "total", isto é, efectuada sôbre o todo. Quando digo "negro", refiro-me a um certo sujeito dotado da "negrura".

Posso predicar o têrmo concreto do sujeito, mas o têrmo abstracto não pode ser predicado do sujeito. Posso dizer que êste homem é negro, não posso dizer porém que êle é *negrura*, pois não posso considerar a parte como idêntica ao todo.

O têrmo *ser* empregado expressa sempre o sujeito totalmente e sob todos os aspectos e relações (*exprimit subjectu*

totum et totaliter = expressa todo e totalmente o sujeito). O ser, por abstracto que se queira tornar, não exclui, não separa, não isola um aspecto *parcial* do sujeito; dessa forma, no ser, a abstracção total e a abstracção formal se equivalem. Se digo que êste livro existe ou que êste livro é sua existência, é indiferente, porque *existe* e *existência são* equivalentes.

Fazem dêste modo os tomistas questão de salientar que o ser não é nunca um aspecto, um elemento, uma determinação dissociável, mesmo quando considerado lògicamente, dos outros, pois quaisquer das outras determinações são intrínsecas e formalmente o ser.

Êsse o aspecto misterioso do *real*, unidade na diversidade e diversidade na unidade. Quando conceptualizamos a idéia de ser, temos *uma* idéia, mas *confusa* (de *confundere*, de fundir com, misturada), por isso analógica do ser, que na sua essência nos escapa, isto é, temos um saber qüididativo do ser não *quidditative*, isto é, exaustivo até à sua essência, o que fronèticamente se o tivéssemos, por fusão com êle, nos poria em estado de beatitude, o que, pelos tomistas, nos é negado nesta vida". (Nossa "Ontologia e Cosmologia" págs. 75/85).

Um mais aprofundado estudo da gnoseologia e da noologia, do funcionar do nosso conhecimento e da mente humana, mostra-nos que há validez nos esquemas noéticos que construímos, pois, desde que sejam rigorosamente estructurados, correspondem a fundamentos reais.

Se se prestar boa atenção à conceituação lógica, já escorreita da capa experimental, purificando-a do que é da nossa pragmática, para considerar o conceito na sua estructura eidético-noética, formal portanto, vê-se que os conceitos se entrosam em nexos rigorosos que não permitem entre êles, enquanto tais, outra distinção que a meramente real-formal, e não real-física. O mesmo nexo unitivo que ontològicamente sentimos dar-se no ser que, em sua essência, é um, e não múltiplo, revela-se aqui, analogando as formalidades umas às outras, como os sêres se analogam existencialmente uns aos outros.

Entre aquela estrêla, e nós, há alguma coisa em comum, sentia-o Goethe, porque, do contrário, como poderia co-

nhecê-la eu de qualquer modo? Entre os sêres há sempre uma relação de semelhança e de diferença porque, do contrário, teriamos de aceitar um abismo entre os sêres, o que nos colocaria, de chofre, nas aporias do pluralismo.

O diferente absoluto, que estabelecemos no estudo da analogia, refere-se à *haecceitas*, ao *arithmós* individual na linguagem pitagórica, à unicidade da singularidade que, como tal, não se confunde com outra, pois é apenas ela mesma, numèricamente distinta, como também o é ônticamente distincta. Mas êsse absoluto não é algo que se separe fìsicamente do ser, pois o que individualiza, singulariza, e dá unicidade ao ente não é um ser fora do ser, mas no ser. É apenas o *arithmós*, o conjunto, o *arithmós plethós* de uma unidade, que é o *arithmós* tonos, o *arithmós* tensão, que o distingue de tudo o mais. O que um homem, como existente, é, em sua unicidade, é o *arithmós* que é, que é só êle (singularidade), que constitui a sua forma individual. Mas a componência dêsse ser é do ser.

Assim como a matemática nos mostra que são possíveis combinações potencialmente infinitas, o *arithmós* individual é próprio de cada um, sem necessidade de afirmar uma identidade com outro quanto ao conjunto (*plethós*) de uma unidade, que se identifica no ser por ser apenas ser. Conseqüentemente, entre tôdas as coisas há uma analogia mais próxima ou mais remota, pois o indivíduo quando se univoca na espécie, e esta no gênero, conserva a sua diferença individual ou específica (1).

A participação por hierarquia formal nos permite compreender dêsse modo a *via symbolica*, o *itinerarium mysticum* que podemos seguir, pois partindo das qüididades que compõem o *arithmós plethós* de um ser (há aqui um *arithmós* tomado no conjunto das qüididades), podemos ver que o ente, por sua participação na perfeição, é um apontar daquela perfeição e, conseqüentemente, do ser que a tem mais intensa ou em plenitude.

Bem compreendido êsse aspecto simbólico de todos os

(1) A univocidade, aqui, é a chamada *universal* por Suarez, pois prescindiu perfeitamente das diferenças específicas ou individuais, para considerar apenas a universalidade.

entes, vê-se que o símbolo é uma categoria, pois tem todos os atributos imprescindíveis para ser classificado como tal.

A informabilidade e a deformalidade são temas cujo exame se impõe. Um ser êste ou aquêle, ser finito em acto, é sempre híbrido de actualidade e virtualidade e, ainda mais, de possibilidade e de eficiência, e privação.

Desde que um ser surge, como actualidade, isto é, fora de suas causas, como existente, é êle um composto de acto e potência. Revela êle informabilidade, ou seja aptidão à determinabilidade, que consiste em poder receber outras formas. Mas apresenta ainda mais: a aptidão à deformabilidade, isto é, a aptidão a sofrer modificações accidentais, alternar-se, por exemplo, até corromper-se, dando-se aqui a perda de sua forma, a sua transformação. Mas a informabilidade de um ser é relativa, como o é a sua deformabilidade, pois um ser, enquanto é isto ou aquilo, permite apenas isso ou aquilo; é passível de sofrer tais ou quais modificações. E tal decorre de ser todo ser finito deficiente, privado de alguma perfeição e como tal não é passível, dentro da sua natureza, de sofrer senão informações proporcionais à sua natureza.

Os sêres estão assim inclusos numa hierarquia formal que os delimita conseqüentemente, delimitação proporcional ao seu ser, quer como agente, pois a acção decorre do agente, quer como paciente, pois a paixão é proporcionada ao ser do paciente.

Há dêsse modo, na ordem do ser, uma hierarquia que não permite abismo inflanqueável, desde o ser de máxima perfeição, o ser infinito, até o ser de mínima perfeição, que seria aquêle que apresentasse a mínima perfeição de ser, que consiste no apenas distinguir-se do nada, a *entitas* menor, a entidade mínima de ser, que ainda revelaria a perfeição de ser e a perfeição de ter um *arithmós*, como seria, a modal, que é a última actualidade da forma, como bem nos mostrou Suarez.

Já tangemos aqui um campo que ultrapassa os limites da matéria que ora abordamos, e invade o terreno que pertence à Teologia, como seja o da hierarquia dos sêres, tratado em livros especiais.

Queremos apenas salientar a presença de um fundamento, uma positividade, no pensamento emanatista, o que não foi devidamente compreendido por muitos.

A modal, como ser de mais ínfima perfeição, é a última emanação do ser, mas não exclui as outras perfeições do ser, e é essa a razão por que a concepção emanatista, se rectamente compreendida, não encerra o absurdo que se empresta à maneira caricatural de compreendê-la, como se vê nas críticas que se fazem ao pensamento de Plotino, dos neo-platônicos, dos neo-pitagóricos e dos gnósticos.

A emanação não implica uma perda do poder supremo do ser, mas, ao contrário, uma prova da sua soberana pujança. Porque o ser de mínima perfeição não exclui os de perfeição mais alta, mas revela a grande ordem hierárquica que há no universo, revelação, por sua vez, de um poder que é o máximo poder.

Tomás de Aquino, com aquela agudeza profunda de espírito que bem lhe granjeou o título de *divino*, compreendia o verdadeiro sentido do emanatismo, pois nunca se negou a usar êsse têrmo, dando-lhe sempre o verdadeiro conteúdo, como se depreende da leitura da "Summa Theologica", que, na verdade, é o pensamento quando rectamente compreendido pelos emanatistas. Referimo-nos aos que se colocam com segurança no campo dessas idéias, pondo de lado, como é natural, os que, por deficiência, nunca alcançaram o seu verdadeiro sentido, como se dá com emanatistas menores. Os êrros que possam afirmar não invalidam os fundamentos da concepção emanatista, mas apenas revelam que nem sempre os discípulos estão à altura dos mestres, nem apanham o seu pensamento em tôda extensão e profundidade (1).

---

(1) O pensamento de Tomás de Aquino sôbre o emanatismo é por nós estudado em outros trabalhos nossos nos quais comparamos suas idéias às do pensamento pitagórico e às das correntes neo-platônicas.

Nota final: A grande polêmica sôbre a univocidade e a analogia, entre tomistas, escotistas e suarezistas, e a actualidade que tem ante a filosofia, são temas abordados em "Problemática de Analogia".

ARTIGO 1

O CONSCIENTE E O INCONSCIENTE NA SIMBÓLICA

Na "Psicologia", vimos que a consciência e a inconsciência não podem ser substancializadas, como o fêz certa psicologia substancialista, quando iniciou estudos em profundidade da alma humana, dando certa substância a tais polarizações dinâmicas do processo tensional psíquico. O consciente e o inconsciente são graus da tensão psíquica, e não regiões subsistentes de per si do nosso espírito, como revela aceitar certa tendência observável na obra dos psicanalistas.

Desde as raízes de nosso psiquismo, desde o sensório-motriz até alcançar as formas mais elevadas das operações judicatórias da intelectualidade e as frôneses mais amplas da afectividade, verifica-se uma gama de intensidade a tensão psíquica, que nos permite a captação (naturalmente por oposição, como já vimos em todo funcionar do conhecimento) do funcionar do nosso espírito, que oferece a variância de graus de "consciência-inconsciência", conceitos dialécticos e inseparáveis, pois não há nunca uma consciência totalmente vigilante. A inconsciência expressa-se, de qualquer forma, através de uma simbólica que constitui grande tema de estudo para a Psicologia (1).

A consciência é proporcionada às resistências que encontra, como vimos, e seus graus dependem muito das resis-

---

(1) Na Noologia, ante a problemática que surge, impõe-se a distinção entre alma e consciência, bem como o estudo do complexo noológico do acto consciencial, o que por ora é impossível tratar.

tências opostas. A consciência é mais um *resultado*, e não uma substância. A relação entre as inibições, que *resistem*, e os impulsos que *insistem*, dão-nos a gama das várias tomadas de consciência.

Há um símbolo inconsciente? Na verdade, o que a psicologia em profundidade nos revela é que há uma linguagem simbólica do inconsciente (1).

O símbolo resulta da fraca acomodação que oferecem os esquemas componentes da esquemática intelectual e *páthica* do ser humano, resultando, conseqüentemente, uma assimilação desproporcional. O *para que* o nosso corpo tende (impulsos inconscientes) é captado pelos esquemas noético-abstractos, proporcionadamente a esta esquemática. Conseqüentemente, sua assimilação, que é proporcionada aos esquemas noéticos, pode ser desproporcionada aos impulsos instintivos.

Quando há proporcionalidade, há apenas consciência de um impulso, de um tender instintivo. Quando há desproporcionalidade, e a assimilação é desmesurada surge o símbolo. O mecanismo do eu, estudado pelos psicólogos em profundidade, revela-se aqui em plena clareza. O que a nossa

---

(1) Mantemos neste artigo muitas vêzes o emprêgo do têrmo *inconsciente*, na acepção usada pelos psicólogos modernos. Na verdade, querem referir-se à subconsciência, porque inconsciência seria ausência total de qualquer consciência, o que só se daria com a morte. Entretanto êsse têrmo, na acepção de grau mínimo de consciencialidade, já entrou definitivamente na psicologia moderna. Cabe agora apenas fazer as distinções entre consciência, consciencialidade, etc., o que tratamos em "Noologia Geral", com o intuito de evitar as imprecisões de linguagem que são tão comuns na filosofia moderna, que, por um espírito genuinamente burguês e mercantilista, resolveu abandonar uma terminologia já fundada na especulação de milênios, para substituí-la por novidades. Estas não contribuem com algo novo, mas apenas substituem acepções, cuidadosamente estabelecidas por homens estudiosos e iluminados, por outras, que não trazem nenhum progresso ao conhecimento, mas que facilitam a confusão. Procedem como um mercantilista ansioso por lançar um novo produto, com novas apresentações, mas cujo conteúdo é o antigo ou, então, modificado nem sempre para melhor.

esquemática histórico-social repele, condena, está estructurado em esquemas noético-abstractos, intelectuais e *páthicos*. O impulso, em suas origens biológicas, é assimilado na proporção da acomodação daqueles esquemas. Se há proporcionalidade entre êles, a adaptação se processa normal, e há plena inteligência do impulso. Mas se há desproporção, o resultado é uma assimilação desmesurada, cujo resultado é o símbolo. Ante o que chamam de *ego* e o *super-ego*, com sua esquemática, a assimilação será proporcionada à mesma.

Vê-se, dêste modo, que a concepção esquemático-tensional por nós proposta permite melhor compreensão da linguagem simbólica do inconsciente. E não se atém apenas ao símbolo, mas também a tôda semeiótica psíquica, porque esta será sempre proporcionada à esquemática do espírito humano em seus momentos históricos, no seu variante, embora os factores sejam formalmente invariantes. Eis porque o símbolo é também uma linguagem do inconsciente ao consciente.

Nos símbolos anatômicos, encontramos alguns dêles independentes do recalque, mas a esquemática de origem histórico-social actua como resistência, mobiliza inibições. Ela actua, neste caso, como factor predisponente, pois as inibições surgem e dependem da emergência, por isso revelam graus. Mas o vector que tomam, resistindo à insistência dos impulsos, é dada pela acção predisponente do histórico-social.

Ante uma acomodação mínima, nossa vida se torna inconsciente, como sucede no sono profundo, embora tal inconsciência nunca seja total, como não o poderia ser. Há ausência das representações das imagens ópticas ou afectivas vividas nesse instante de sono profundo, não porém uma total inconsciência que só a morte nos poderia dar. Se a consciência é tão profundamente ligada, ou para falar ontològicamente melhor, é apenas uma distinção da tensão psíquica, só com o desaparecimento desta haveria total inconsciência. Portanto, nossa vida inconsciente total negaria a tensão psíquica e, conseqüentemente, afirmaria, que esta se torna exclusivamente extensista, sem qualquer intensidade,

quando é nos graus desta que temos os graus da consciência. Ora, é impossível, já vimos, nos sêres corpóreos, uma intensidade pura, estanque de uma extensidade, como uma extensidade pura, estanque de uma intensidade.

Conseqüentemente, há sempre graus de consciência-inconsciência, em que êsses têrmos conhecem escalaridades, que é tôda a gama do nosso funcionar psíquico, em que nenhum dos têrmos alcança a zero.

Durante o sonho, quando a acomodação é mínima, e a assimilação, conseqüentemente, é máxima, a simbolização é complexa, e nela pouco penetra a acção reguladora e legal da razão, como se dá nos devaneios, nas quimeras, nos instantes de sonho com olhos abertos, em que as imagens surgem sem os contornos fácticos nítidos que encontramos nos sonhos. O simbolismo, que se revela no sonho, graças a essa quase total independência da razão e da sua legalidade lógica, apresenta ilogismo, acronologia, irracionalismo e reflete muito mais do sensório-motriz e da afectividade do que pròpriamente dos esquemas racionais (noético-eidéticos), que, aí, muitas vêzes se invertem, ou aparentemente se dissolvem em ilogismos.

Esta a razão por que é o sonho campo para profundas investigações sôbre os esquemas mais primitivos e mais fundamentais do homem.

Tôda acção noética humana consiste em unir ou separar. A assimilação é sempre unificadora, porque ao adequar o facto ao esquema, fusiona-o intencionalmente com êste. O objecto é virtualizado para actualizar, pròpriamente, o esquema que é afirmado. Conhecer, portanto, é desconhecer a singularidade enquanto tal, para conhecer o conhecido. O que resta do objecto é o que o objecto é do esquema.

O trabalho intelectual lógico é de descentração, de separação. A acção abstractora da razão é uma marcha para o objecto, mas, na verdade, aparente. À proporção que o sujeito se afasta de si para afirmar o objecto, na verdade êle afirma seus esquemas noéticos abstractos, quer racionais, quer intuitivos, já intelectualizados. Por isso a razão traba-

lha predominantemente com juízos de existência, enquanto a afectividade, que, pela frônese, é fusionadora de sujeito e objecto, porque o esquema afectivo assimila o seu estado, provoca a construção de juízos de valor. As diferenças intensivas dos estados páthicos são captados pelos esquemas afectivos que os constituem. A afectividade não pode, por isso, evitar juízos de valor. É a sua característica, porque em tôdas as suas assimilações se processam quebras da indiferença, portanto preferência, prefere isto e pretere aquilo, o que obriga sempre a presença de um valor, segundo o grau de desirabilidade do estado páthico. A razão pode racionalizar tais estados, como na verdade o faz, transformando-os em objectos, o que permite assimilá-los aos esquemas abstractos, e os juízos de valor tornam-se, afinal, em juízos de existência, porque ela apenas capta a sua correspondência ao esquema, e não o estado de afectividade que aquêles estados provocam (*simpathéticos ou antipathéticos*).

Por isso tôda operação do raciocínio consiste num volver para o objecto. É uma acção centrífuga; é portanto uma operação reversível, enquanto a afectiva não conhece a mesma reversibilidade.

A construção dos símbolos tem sua raiz afectiva. A razão, ao trabalhar com símbolos, despoja-os do aspecto irracional, que é afectivo, como já vimos.

A razão evita tanto quanto possível o que caracteriza especificamente o símbolo, para preferir o esquema abstracto. Tôda criação racional dos símbolos traz sempre a sua marca. E êste é sempre o motivo por que tôda actividade genuìnamente cerebralista na arte está fadada ao malôgro. O símbolo já nasce inane, perecente, agônico.

Ao estudar o símbolo, podemos colocá-lo sob vários planos. Muitas vêzes é difícil tal análise, pois êle se oculta; é irracional, e dificilmente assimilável aos esquemas.

Um símbolo primàriamente quer referir-se a um simbolizado.

Partamos de um exemplo: um pássaro voando contra uma tempestade como símbolo da liberdade.

Primàriamente (símbolo primário), temos o enunciado do símbolo, onde a consciência é evidente.

1) *Símbolo primário*: o símbolo consciente.

Mas os símbolos sempre revelam, graças ao irracional que contêm, algo do inconsciente individual. Aqui temos evidentemente êsse "voar contra a tempestade". A liberdade aqui é uma luta contra oposições. O símbolo revela da subconsciência do seu autor um sentido da liberdade, adquirida através de uma luta "contra uma tempestade", poderosa, portanto. Temos assim o

2) *Símbolo secundário* — símbolo do subconsciente, e, nalguns casos, do insconsciente. Neste, o símbolo primário refere-se a um símbolo sub-consciente, que é agora simbolizado, mas, por sua vez, símbolo do sub-consciente humano pois pássaro voando, como símbolo da liberdade, é universal, já que o homem, em todos os tempos, sentiu, no pássaro, um símbolo da liberdade que êle, confusa ou não, sempre desejou obter. Então temos:

3) *Símbolo terciário* — Símbolo subconsciente colectivo. Podemos aqui aproveitar as observações de Jung, que estudaremos adiante. Como também poderíamos aceitar aqui certas leis da Gestalttheorie, sôbre as formas, que nos são trazidas dos antepassados, referentes ao subconsciente colectivo.

Em alguns casos, êsse subconsciente colectivo pode ser pròpriamente étnico, pois há símbolos que se referem ao subconsciente colectivo de um povo, e que podem, por sua vez, simbolizar um inconsciente humano universal.

E então teríamos:

4) *Símbolo quaternário* — Símbolo do inconsciente colectivo humano. Assim como o ímpeto de liberdade pertence não só ao subconciente colectivo de um povo, como ao de tôda a humanidade, há aqui um símbolo do ímpeto humano de completo afastamento de tôdas as resistências, obstáculos que sempre surgem, o demoníaco para o homem, pois não

esqueçamos que a palavra *Satã* significa o obstaculizador, o que cria obstáculos. Êste simbolizado, por sua vez, refere-se ainda ao grande inconsciente biológico, ao anseio de expansão vital, do extraverter-se da vida; portanto, há um inconsciente biológico, e temos:

5) *Símbolo quinário* — Símbolo do inconsciente biológico animal. E dizemos animal porque o extraverter-se da vida, no animal, tem um ímpeto de actividade que transita muito mais que na vida vegetal. Mas êsse simbolizado, por sua vez é símbolo de um impulso de extraversão da vida em geral, o que nos permite procurar um símbolo senário, expressão fundamental da vida, que se manifesta em dois impulsos: um de expansão e outro de retração; portanto simboliza o impulso de vector *ad extra*. E temos, então:

6) *Símbolo senário* — Símbolo biológico. Por sua vez êsse simbolizado simboliza o grande vector universal da expansão, do vector centrífugo, o que leva a um símbolo septenário;

7) *Símbolo septenário* — A expansão cósmica. Êste simbolizado, por sua vez, é um referente à ordem cósmica, à lei da alternância universal, o que permite a construção de um outro símbolo, que é octonário, e temos:

8) *Símbolo octonário* — Símbolo da lei da alternância, o Yang e o Yin dos chineses, o Eros e Anteros dos gregos, o Aspir e Espir dos gnósticos, o qual, como simbolizado, é por sua vez símbolo do ser, que, como actividade, realiza os dois grandes vectores do ser, tema que só podemos estudar em outras obras, o que nos leva ao

9) *Símbolo novenário* — Símbolo do Ser.

E que é o ser, como simbolizado, senão o grande símbolo teológico da divindade, o que o torna,

10) *Símbolo decenário* — Símbolo de Deus.

Se partimos de um símbolo humano, podemos encontrar até mais longìnquamente a sua referência, nesses dez planos, mas partindo até de um símbolo que o homem universaliza, também podemos encontrar tais planos. Os factos

do acontecer são sempre simbólicos, pois o acontecer é sempre símbolo das leis universais que o homem, bem ou mal, capta; são símbolos da lei da alternância, são símbolos, afinal, do cósmico, com o qual, teológica e religiosamente, as religiões controem a sua simbólica.

Eis porque é a simbólica uma ciência de muito maior proveito ao estudo da filosofia do que se esperava, e razão temos, portanto, de incluí-la nesse âmbito, dando-lhe o papel e a dignidade que ela merece.

Alguns comentários podemos tecer aqui. Observamos a actividade dos psicólogos em profundidade. Freud, por exemplo, considera apenas o símbolo primário, o secundário, e o terciário, isto é, consciente e inconsciente. O símbolo primário é interpretado como sublimado ou mascarado pelo homem. Em Jung, êsse símbolo é, além de terciário, quaternário, pois além de ir ao inconsciente individual penetra no insconsciente colectivo, no homem arcaico, que está latente e activo em nós.

ARTIGO 2

CONTRIBUIÇÕES DA PSICOLOGIA MODERNA À SIMBOLOGIA

A psicologia de profundidade e a necessidade de realizar a análise mais profunda do psiquismo humano obrigaram a muitos psicólogos modernos a se dedicarem ao estudo dos símbolos, sobretudo ao verificar que não só no sonho, como na linguagem, e nas atitudes, tanto do artista como dos neuróticos e psicóticos, encontramos um emprêgo constante do símbolo. É o que se pode verificar também na criança, e sobretudo na linguagem dos povos chamados primitivos. O acúmulo de factos verificados está a exigir a construção de um conjunto de regras, fundadas nas observações, afim de se estabelecer um nexo da simbólica, pois certamente ela o terá.

As construções da lógica formal e da dialéctica permitem-nos estabelecer o nexo de ordem formal, dos conceitos, como a matemática estabelece o nexo dos números. O emprêgo do símbolo desde logo se percebeu que não poderia ser produto do acaso, mas que encobria um nexo intencional, cuja investigação é uma das exigências que foram postas ao espírito moderno.

Sem desmerecer as grandes contribuições do passado, impõe-se agora prestemos melhor atenção ao que realizam, neste século, psicólogos em profundidade.

São do conhecimento geral os trabalhos levados a efeito nesse sector por Freud e seus discípulos. E como não seria possível empreender uma ampla investigação sôbre o que se realizou até aqui, vamos nos ater apenas àquelas contribuições que se coadunam com as opiniões por nós expostas no decorrer desta obra.

Merecem sobretudo atenção os trabalhos de Jung. Antes queremos, no entanto, salientar que os realizados por Riklin, Rank, Mader e Abraham, vêm revelar que, no campo do simbolismo, predomina a analogia, como já o afirmamos.

O ter-se compreendido que as imagens oníricas devem ser entendidas simbòlicamente é um dos postulados da psicologia moderna, como já o fôra da "antiga", mas que, no decorrer do século dezenove, havia sido "esquecido". Contudo, ainda encontramos em nossos dias declarada oposição por parte de alguns psicólogos. A significação simbólica das imagens oníricas pode ser considerada, como muito bem o faz Jung, uma verdade trivial.

Tradicionalmente conhecemos as referências sôbre os oniromânticos do Egito e da Caldéia. A interpretação dos sonhos, feita por José, e os de Daniel, que a Bíblia nos descreve, como ainda algumas obras de indiscutível valor que chegaram até nós, como, sobretudo, a de Artemiodoro: "O livro dos sonhos", merecem de Jung e de seus discípulos acurados estudos.

O sonho revela-nos sua raiz em nossa alma, numa actividade pouco conhecida, que é chamada de subconsciente. Se considerarmos os sonhos apenas através das imagens oníricas, parecem-nos êles contraditórios e absurdos, mas a interpretação simbólica, à qual se prestam, permite traduzir um sentido mais claro e um nexo fundamental. O mesmo também encontramos na linguagem poética, onde o nexo simbólico é de mais fácil compreensão.

Nos livros sagrados das diversas religiões, a linguagem simbólica é sempre predominante.

Nos estudos que empreendeu Jung sôbre o símbolo, há alguns pontos de imprecisão, sobretudo ao tratar dos sinais verbais, os quais devemos distinguir do símbolo, como já o temos feito até aqui. Tal afirmativa, no entanto, não exclui o quanto há de simbólico na linguagem, pois que, inegàvelmente, os próprios sinais verbais, como vozes humanas, refletem, no cromatismo das suas tonalidades sonoras, aspectos

que expressam intenções mais profundas, como é fácil observar-se nas onomatopéias por exemplo.

No estudo que, em outros trabalhos nossos, fizemos da Caillet, vimos quanto são predominantes as vozes da espécie, como os sons rosnados, mugidos e sibilados para expressarem um conteúdo conceitual, ao qual as palavras se referem.

Nesses casos, a palavra, que é um sinal verbal, portanto um sinal também conceitual, adquire um valor simbólico, e é êste valor que a transforma pròpriamente em símbolo, o que quer dizer que a palavra, de per si, não é símbolo, mas sòmente quando revestida por êsse valor simbólico.

A linguagem primitiva revela, como o mostram os estudiosos, um grau mais patente do simbolismo. A linguagem moderna, culta, que já perdeu a consciência das suas primitivas raízes, perde também êste valor simbólico, reduzindo-se quase exclusivamente a sinais.

A palavra, como mero comunicante de conteúdos conceituais, é um sinal verbal, é um meio técnico de comunicação. E tanto é verdade, que podemos construir um conjunto de sinais arbitrários, com os quais traduzimos êsses conteúdos, como a linguagem do surdo-mudo, na qual não há reminiscências de têrmos verbais.

Mas tal aspecto não exclui o valor simbólico que a palavra primitiva devia ter, e que ainda pode ter a palavra moderna, oculta.

A linguagem primitiva, e até a das altas culturas, diferentes da nossa, não têm a precisão que encontramos na dos gregos e muito menos ainda na usada durante o domínio da escolástica. O grande papel que a escolástica realizou no clareamento das idéias consistiu, sobretudo, na nítida precisão dos têrmos, que nela adquiriram um significado seguro, evitando-se assim a linguagem mais analógica que encontramos em culturas como a hindu, na qual se torna muito mais difícil a construção rigorosa de estructuras filosóficas, por não terem os têrmos verbais um conteúdo preciso. Ex-

cluindo a cultura ocidental, as outras nos revelam a predominância do conteúdo de valor simbólico dos têrmos verbais.

E é interessante observar-se, como já o fizeram grandes psicólogos modernos, como em nós, homens do ocidente, em certos momentos, como nos arrebatamentos poéticos e místicos, voltamos a essa linguagem rica de significações simbólicas, o que é patente nas obras de arte, e na filosofia mística, que encontramos entre nós.

Sempre que desejamos expressar as nossas vivências, a gama heterogênea da nossa afectividade, os nossos arrebatamentos, temores, angústias e esperanças, a nossa linguagem é predominantemente simbólica, e os símbolos que ela expressa têm um conteúdo mais universal do que se julga. Esta é a razão por que podemos sentir e compreender a poesia de outros povos e de outras culturas, bem como a sua arte, porque o humano está presente em tôdas as diversidades de que é rica a variância dos acontecimentos culturais.

Encontra-se, assim, um certo paralelismo entre o pensamento infantil das nossas crianças com o pensamento simbólico dos homens primitivos. Se actualizamos exageradamente êste aspecto, corremos o risco de virtualizar outros que os diferenciam, chegando alguns ao ponto de considerar as nossas crianças, como primitivos *apenas*, e êstes como crianças retardadas em nossos dias.

Dêsse êrro não se eximem grandes antropólogos que actualizando apenas a semelhança, virtualizaram demasiadamente as diferenças, e não compreenderam que, na criança, a referência simbólica está totalmente oculta à sua consciência, o que não se verifica tão acentuadamente no homem primitivo, que usa o símbolo como o melhor meio de comunicação, pois, inegàvelmente, é o símbolo a melhor linguagem para comunicar o que racionalmente é incomunicável (1).

---

(1) O material que nos oferecem os antropólogos, em suas amplas investigações sôbre a vida cultural dos povos, nos aspectos que se cingem pròpriamente ao campo dessa disciplina, são inegàvelmente

Nossos estados afectivos, quando comunicados por meios racionais, tornam-se vazios de vida, porque é excluída a vivência. A rigidez fria que os cerca lhes arrebata a verdadeira comunicação. Esta é a razão pela qual a linguagem afectiva tem de ser necessàriamente simbólica, porque, do contrário, cavaria um abismo entre as partes que desejam comunicar-se, pois as nossas vivências, as nossas experiências, como tudo que é singular, não pode empregar a linguagem racional, que é da generalidade, e precisa buscar, portanto, a linguagem afectiva, que é o símbolo, que é o melhor meio de comunicação do incomunicável.

O poeta, o artista, em poucas palavras, são capazes de transmitir um estado de alma, que um psicólogo, em têrmos racionais, precisaria páginas e páginas para descrever, sem alcançar certamente o seu objectivo. Em todos os tempos,

---

valiosos ao filósofo. A contribuição dos factos que enumeram é importantíssima. Já, no entanto, não o é a interpretação que dêles fazem.

Por faltar à maioria uma melhor metodologia filosófica, uma visão mais segura do objecto que cabe à filosofia tratar, quando penetram no terreno desta, oferecem ingênuas interpretações, naturalmente fundadas na esquemática adquirida, que sofre dos naturais preconceitos do *especialista*, que estão em choque com os do filósofo que é, naturalmente, um *generalista*.

Não que ao filósofo caiba apenas reunir e sintetizar. Ao filósofo cabe, sobretudo, interpretar e encadear os factos, segundo um nexo teórico que não ofenda os postulados mais seguros da filosofia, pois os há, embora muitos, — presas ainda de um agnosticismo primário ou de um cepticismo que é mais produto da incapacidade de penetrar no campo da filosofia do que resultado de uma longa especulação, — *não acreditem* nêles.

Há princípios filosóficos que são universalmente válidos. É um grave êrro, e muito tem custado ao progresso da filosofia, julgar-se que só a ciência é capaz de construir postulados universalmente válidos. Também os cabe à filosofia, e o provamos em nossa obra "Filosofia Concreta", que é um tratado de axiomática. Os argumentos céticos só prevalecem ante os que não se aprofundaram melhor no terreno filosófico, e há, nessa atitude, mais uma revelação de deficiência do que de proficiência. Os que esgrimem com a ciência deveriam lembrar-se que ela não seria possível, apenas fundada na experiência, se não tivesse sido assistida pelas grandes conquistas básicas da filosofia, o que mostramos na obra acima citada.

a linguagem das religiões é uma linguagem poética, porque elas falam à razão, mas sempre através do coração, onde muitas vêzes permanecem, sem poderem ir mais distante.

Êsse "irracional", que os símbolos traduzem, possui raízes tão profundas na alma humana, que em todos os momentos da história, naqueles decisivos momentos da história, foi preciso apelar para êle, afim de que os homens seguissem um rumo, ou se obstinassem na defesa de uma posição.

É uma melancólica e bem magra pretensão desejar-se cortar para sempre esta raiz, afim de que o homem fôsse assistido apenas pelos conceitos racionais, meras generalidades. E assim como a flor, arrancada de seu galho, murcha, também o homem não poderia transformar-se numa mera máquina de pensar, ou ser substituído por uma máquina de pensar, como o desejam ingênua, mas acòsmicamente, alguns cinebertistas modernos, com o seu ideal de um *robot* intelectual. Tais máquinas poderiam, quando muito, permanecer no campo "matemático" da razão extensista, sem revelações de entendimento superior.

A linguagem simbólica possui uma raiz muito mais profunda do que julgavam homens de mentalidade "século dezenove", homens que o representam como Van de Leeuw, em seu "La Religion dans son essence et ses manifestations", onde, à pág. 76, se revela com estas palavras: "Mas o homem dela se libertou quando, no século dezenove, atingiu a idade adulta", como se a humanidade anterior fôsse composta apenas de débeis mentais, a cuja debilidade se atribuem as manifestações religiosas.

Grande antropólogo, incansável estudioso da religião sob vários aspectos, revela-se contudo êsse autor, um desconhecedor do que há de profundo na simbólica, nos rituais, em suma, em todos os modos de manifestar-se o sentimento e o pensamento religiosos.

Não podemos deixar de reproduzir estas palavras de Jung, de seu livro "Transformaciones y simbolos de la libido" (ed. espanhola, pág. 45): "Seria ridícula e injustificada presunção pretender que somos mais enérgicos e inteligentes que os antigos — é o acervo do nosso saber, o que aumentou,

não a nossa inteligência, daí que, ante as idéias novas, sejamos exactamente tão míopes e incapazes como os homens das mais obscuras épocas da antiguidade.

Enriqueceu-se nosso *saber*, não porém a nossa *sabedoria*".

Uma das causas fundamentais da incompreensão do pensamento antigo, sob todos seus aspectos, está na nossa incapacidade simbólica. Esta é um dos factores principais que precipitam o esvaziamento constante de um conteúdo mais profundo da nossa vida. E a crise que se estabeleceu no pensamento moderno — deve-se ao facto de não compreendermos nitidamente a significação simbólica da obra do passado, reduzindo, dêsse modo, o seu conteúdo profundo ao conteúdo que damos a êsses símbolos, ou seja, consideramo-los, não como tais, isto é, como símbolos, mas sim como se falassem, de per si, o que êles são, e não o que êles significam. Já dizia Hermes Trismegistos que é o verbo o que une duas semelhanças, e sendo o símbolo um participante de um participado, ou simbolizado, o *verbum*, que os unifica, não pode tomar-se como o verbo substantivo ser, mas sim como o de *significar*. Portanto, ao examinarmos a realização cultural da antiguidade, devemos ter sempre patente que esta foi a preocupação: o que ela significa? Nunca devemos considerá-la dentro da nossa esquemática, porque do contrário esvaziaremos totalmente o seu conteúdo psicològicamente verdadeiro.

Nos sonhos, revelamos algo da nossa vida arcaica, como mostrou Jung, além do arcaico individual. Nietzsche dizia que, dormindo ou em sonhos, nós refazemos tôda a tarefa da humanidade primitiva, e que se o modo de raciocinar do homem moderno, em vigília, é racional, devemos, no entanto, considerar que não há, pròpriamente, predominância da racionalidade, pois em quatro quintos da nossa vida nós somos irracionais, no bom sentido da palavra.

Ao examinar os sonhos ou meditar sôbre êles, Nietzsche concluiu que êsse deveria ser o modo de pensar dos homens primitivos. O pensamento lógico, rigoroso, com o nexo de

causa e efeito, só foi conquistado, posteriormente, após longo e tremendo esfôrço do homem, estimulado pela técnica.

Mais ou menos êsse pensamento foi o exposto por Freud posteriormente.

Muitos outros psicólogos acompanharam essa consideração de que o pensamento arcaico é onírico, e que o mito seria apenas um sonho colectivo do corpo, uma espécie de "fragmento" da superada vida anímica infantil do povo". (Riklin cit. por Jung).

Jung, comentando essas opiniões, afirma: "O próprio Freud indicou à saciedade até que ponto os motivos inconscientes se apoiam no instinto, que, afinal, é certamente um dado objectivo. Do mesmo modo reconheceu sua natureza arcaica, pelo menos em parte. As bases inconscientes dos sonhos e das fantasias, só na aparência são reminiscências infantis. Na realidade, trata-se de *formas do pensamento, baseadas em instintos, primitivas ou arcaicas,* que, como é natural, destacam-se com maior clareza na infância do que depois. Mas, em si, longe estão de ser infantis ou sequer patológicas " (op. cit. pág. 53 e 54).

Jung reconhece que os mitos estão aparentados com os produtos do inconsciente, e que o adulto, em processos de introversão, encontra primeiramente reminiscências infantis regressivas "do passado individual"; e que se a introversão e a regressão se intensificam, aparecem marcas, primeiramente vagas e isoladas, mas logo cada vez mais nítidas e numerosas de um estado espiritual arcaico. É evidente que Freud interpreta predominantemente a simbólica onírica como referente à libido em sentido eminentemente sexual. É fácil encontrar-se nos símbolos das diversas religiões essa referência, que constituiria um símbolo secundário, isto é, do subconsciente individual e, terciàriamente, do subconsciente colectivo humano.

Assim o referido seria o sexual. Jung, levando avante as suas investigações, concluiu, e nisso revelou profunda compreensão da simbólica, que as referências sexuais não marcavam o término, mas sim, que o ser humano usa símbo-

los sexuais para com êles referir-se a símbolos quaternários, que já se referem pròpriamente ao cósmico.

Exemplifiquemos: o peixe, na sua poli-significabilidade, pode simbolizar o *phalus*, e o pênis. Tôda a forma fálica pode simbolizar o membro viril do homem. Freud alcançaria até aí. Mas o poder do sol, símbolo da divindade, o poder fecundante, permite ser significado pelo pênis, o qual, por sua vez, receberia o símbolo da forma fálica. Vê-se por êsse modo, que Jung vai além de Freud, e alcança o símbolo quaternário, e até o quinário em alguns casos.

Se nós nos colocamos dentro da nossa esquemática histórico-social, cujas bases morais, sobretudo no que se refere ao fisiológico, põem-lhe a dúvida ou a pecha de indecente, parece-nos, então, que o pensamento freudiano seria mais justo, pois, neste caso, o nosso espírito usaria uma linguagem simbólica, coagido pela censura do super-ego, que é social, e expressar-se-ia por semelhanças, por não poder dirigir-se directamente ao simbolizado. Mas outra é a esquemática moral dos povos de outras culturas, que não emprestavam às partes pudendas do corpo humano nenhum desvalor. Desta forma, aproveitando os factos da sua experiência, para com êles simbolizar o que referia à divindade, não o faziam por despudor, mas, ao contrário, numa referência respeitosa, pois, na cultura grega, como na egípcia, na hindu, etc., as partes do corpo, como as funções fisiológicas, não eram desvalorizadas, chegando algumas vêzes a ser hipervalorizadas. A interpretação de Freud está dentro da esquemática judaico-cristã, enquanto a de Jung busca fundar-se numa posição além dos limites que nós traçamos no ocidente e, por isso, mais profunda e mais respeitosa no tocante à intencionalidade dos mitos religiosos, sôbre os quais, nós, fundados na esquemática judaico-cristã, pusemos a marca caluniosa de uma dúvida.

Comentando o livro de Jung, que nos revela um Deus, actuando como criador e destruidor, comenta êle: "Quem é êsse Deus? Uma idéia que se impôs à humanidade em tôdas as religiões do mundo, em tôdas as épocas, e volve

sempre em forma análoga: um poder do além que faz em nós o que quer, e que, da mesma forma, cria como destrói, uma imagem do que há de necessário e inevitável na vida. Debaixo do ponto de vista *psicológico*, a imagem de Deus é um complexo de representações de natureza arquetípica; tem que ser considerada, portanto, como representante de certa quantidade de energia "libido", que se apresenta projetada".

Naturalmente que Jung apenas quer afirmar uma interpretação psicológica e, como êle mesmo o diz, não uma visão metafísica. "Deus" é um arquétipo colectivo, como êle o chama. Não só surge em tôdas as formas superiores de religião, como até espontâneamente nos sonhos individuais. Definindo o arquétipo, diz Jung que é uma estructura psíquica, inconsciente em si, mas que possui realidade, independentemente da atitude da consciência.

É uma existência anímica, que, como tal, não deve confundir-se com o conceito de um Deus metafísico. Em suma, a existência do arquétipo, para Jung, não afirma um Deus nem o nega. Essas cautelas são bem justas, pois êle é um psicólogo e não um metafísico, e a idéia de Deus, estudada psicològicamente, exige providências muito diferentes de as de quem a estude metafìsicamente.

Neste momento, e nesta hora, nos interessa examinar êsse ponto, que é o do arquétipo Deus. Posteriormente, nas análises que faremos de diversos símbolos, empreenderemos um estudo mais amplo dêsse arquétipo, cuja fundamentalidade psicológica é evidente, mas que uma análise da simbólica nos permite encontrar as raizes mais profundas do seu significado.

Prosseguindo nas suas análises, Jung diz: parece certamente que a *imago* paterna foi o factor configurador das principais religiões existentes — em religiões anteriores também *a imago materna* — e o que condiciona os atributos da divindade. Êstes são a omnipotência, o paterno terrível e violento ("Antigo Testamento") e o paterno amante ("Novo Testamento"). Em certas representações pagãs da divindade destaca-se, com forte relêvo, o materno, e ademais apre-

senta-se sumamente desenvolvido o *animal*, o tèriomórfico". (Op. cit. pág. 81).

Tomás de Aquino, como todos os escolásticos, chama constantemente a atenção de que nós nos referimos à divindade por meio de conceitos que constituem a nossa esquemática. Deus é sempre compreendido em todos os tempos, como bem nos mostrou Schmidt no estudo comparado das religiões, como o sumo poder, ponte, raiz e sustentáculo de tôdas as perfeições.

É natural, portanto, que não possuindo um conhecimento imediato de Deus, tenhamos de nos referir a êle através da nossa esquemática, atribuindo-lhe as perfeições conhecidas, mas num grau superior ao adquirido através da nossa experiência.

O ser humano, como pai e mãe, é da nossa experiência e como êstes exercem poder, soberania, amparo, amor, etc., aproveitamos os conteúdos dêsses esquemas para com êles referirmo-nos ao poder supremo, dadivoso, enérgico e bondoso de Deus, servindo-nos dêles como analogantes das perfeições que a divindade possuirá em grau eminentíssimo.

Deus não é apenas a projeção do pai, como uma análise simbólica superficial, apenas captando o secundário, poderia nos levar a compreender. Deus é um arquétipo que nós simbolizamos pelo pai ou pela mãe, pelas analogias que êstes apresentam quanto às perfeições da divindade.

A justificação dêsse conteúdo cabe à Teologia, cujo objecto principal são as coisas divinas. Não cabe ao psicólogo, neste ponto, a não ser que ultrapasse os limites da própria psicologia, dar um conteúdo meramente psicológico ao que só metafisicamente podemos examinar e discutir. Razão tem, pois, Jung quando afirma que a *imago* paterna foi o factor configurador (neste caso, simbólico) do arquétipo divino, e a cautela do seu *parece* justifica-se, porque êle reconhece que, no campo da psicologia, não se pode resolver um problema que o ultrapassa.

E é êle que diz (pág. 86): "A figura divina é antes de tudo *uma imagem psíquica, um complexo de representações*

de natureza arquetípica, que a fé identifica com o ente metafísico. A ciência não tem competência para julgar essa acepção. Pelo contrário, deve tratar de explicá-la sem recorrer a tal hipótese".

E Jung o compreende assim, quando à pág. 114 diz: "Sem dúvida a regressão religiosa serve-se da *imago* dos pais, mas só a modo de símbolo, quer dizer, *reveste o arquétipo com a imago dos pais*, tornando patente a energia do calor, da fecundidade, da fôrça procriadora, etc. Na mística, o divino contemplado interiormente é amiúde só o sol, ou luz, e pouco ou quase nada personificado".

Também o homem pode *surgir como arquétipo* e simbolizar a divindade. "Como sabemos, na Igreja Católica essa possibilidade psicológica é uma instituição, cuja eficácia psicológica não oferece lugar a dúvidas. Dessa referência surge uma comunidade de natureza arquetípica, que se distingue de tôdas as demais comunidades em que sua finalidade ou propósito não é uma vantagem humana imanente mas um símbolo transcendente, cuja natureza corresponde à peculiaridade do arquétipo predominante".

A comunidade humana provoca uma intimidade psíquica, que pode alcançar graus excessivamente humanos, atingindo pontos que o cristianismo pretendia evitar.

Nas religiões antigas havia manifestações sexuais muito evidentes, mesmo porque as relações dessa espécie eram muito naturais. O coito entre a divindade e o ser humano não tinha o sentido que a nossa esquemática poderia emprestar, mas a de uma fecundação divina, pela imersão do sêmen divino na criatura. E nalguns cultos eram os deuses substituídos por sêres humanos ou por um falo, como símbolo da divindade.

Essas manifestações foram levadas a exagêros, que o mitraísmo e o cristianismo combateram com inegável eficiência. Por isso não é de admirar que no arcaico humano estejam patentes os símbolos sexuais, e que, nos sonhos do homem ocidental e na sua simbólica, surjam com tanta evidência, embora menor que a verificada em outras culturas.

Podem hoje muitos considerar as manifestações religiosas até como neuróticas, mas esquecem que os séculos materialistas nos deram uma humanidade cruel, bárbara e mecanizada, cujos frutos estamos colhendo.

A simbólica revela-nos que as religiões têm um fundamento muito mais profundo do que a visão superficial do materialismo do século XIX poderia de leve suspeitar.

Somos impotentes para superar a animalidade, e como sêres humanos não alcançamos o mais alto, sem que tenhamos os olhos voltados para o transcendente (1).

Jung afirma: "O símbolo não é uma alegoria nem um sinal, mas a imagem de um conteúdo em sua maior parte transcendente à consciência. O que ainda é preciso descobrir é que êsses conteúdos são *reais*, quer dizer, agentes com os quais não só é possível entender-se, mas é até necessário fazê-lo" (ib p. 102).

Jung interpreta os símbolos da divindade da seguinte maneira: "...psicològicamente Deus é o nome dado a um complexo de representações que se agrupam ao redor de um sentimento muito intenso; a tonalidade afectiva é o que verdadeiramente o caracteriza, e torna activo o complexo. Os atributos lumínicos e ígneos descrevem a intensidade da tonalidade afectiva e são, em conseqüência, expressões da energia psíquica que se manifesta como libido. Quando se adora a Deus, ao sol ou ao fogo, adora-se directamente a intensidade ou a fôrça, quer dizer, o fenômeno da energia anímica da libido. Tôda fôrça e, em geral, todo fenômeno, são *formas de energia*. A forma é *imagem* e modo de manifestação. Expressa duas classes de coisas: em primeiro lugar, a *energia* que nela adquire forma, e em segundo lugar o *modo* pelo qual aparece a energia. Pode afirmar-se, por

---

(1) Não se julgue que as chamadas idéias modernas, como o socialismo, por exemplo, nos possam oferecer uma melhor solução, pois os socialistas realizam na prática tudo quanto combateram em teoria, e se tornaram "gendarmes" de si mesmos, destruindo-se e acusando-se desenfreadamente, numa das mais espantosas autofagias que se conhecem na história, e confirmando a grande verdade de que as revoluções são como Saturno: devoram os próprios filhos.

uma parte, que a energia cria a sua própria imagem, e, por outra, que o carácter do meio obriga a energia a adotar uma forma determinada. Um derivará do sol a idéia de deus; outro, pelo contrário, opinará que é a luminosidade condicionada pela tonalidade afectiva o que determina que se reconheça no sol uma significação divina. O primeiro, em virtude de sua atitude e temperamento, crê mais na eficácia causal do ambiente; o último, na espontâneidade da vivência anímica" (ib. pág. 110).

Vê-se assim que Jung compreendeu o verdadeiro caminho para a interpretação do símbolo, e não cometeu o corriqueiro êrro de julgá-lo pelo simbolizado, como é o daqueles que presumem que os povos primitivos dão às imagens, ou a pedaços de madeira, pedra, etc., a posse do poder que simbolizam, como se estivessem totalmente nêles quando, na verdade, aceitam, quando muito, que *participam* dêsse poder.

Cita-nos Schmidt a frase de um negro africano que exclamou: "como são estúpidos êsses europeus. Julgam que nós adoramos os ídolos, como se êles fôssem o verdadeiro deus!"

Para que se tenha bem claro o sentido de *libido,* para Jung, transcrevemos algumas palavras bem esclarecedoras: "se o têrmo libido, introduzido por Freud, de modo algum não carece de conotação sexual, deve repelir-se uma definição exclusiva e unilateralmente sexual dêsse conceito. O apetite e a compulsão são propriedades de todos os instintos e automatismos. Do mesmo modo como não é possível tomar ao pé da letra as metáforas sexuais da linguagem, também cabe fazê-lo com as correspondentes analogias nos processos instintivos, sintomas e sonhos. A teoria sexual dos automatismos psíquicos é um preconceito insustentável. Já o facto de que não é factível derivar de um instinto único a totalidade dos fenômenos psíquicos, proíbe uma definição unilateral da libido. Emprego êste conceito naquela acepção geral que lhe outorgou a linguagem clássica".

A pefinição, no sentido clássico, é apetite, como a fome, a sêde, e Jung se fundamenta em passagens da obra de Santo Agostinho para expressar o conceito dêsse têrmo.

"Ao prazer precede um anelo que se sente na carne a modo de apetite, como a fome e a sêde" (cit. por Jung). É nesse sentido, aliás, o etimológico, que Jung emprega êsse conceito, que tem no campo psíquico, para êle, a mesma importância funcional que tem a *energia* no campo da física.

Tudo quanto procede da nossa sensibilidade, no sentido que expusemos na "Psicologia", como conjunto dos esquemas sensório-motrizes, toma uma simbólica teriomórfica (1). A coragem e a ousadia são leoninas, a vontade forte é taurina, o cio e a potência são simbolizados pelo asno, pelo cavalo, também pelo touro, etc.

A libido simbolizada teriomòrficamente é a instintividade animal; por isso, na Idade Média, encontramos a Esfinge como símbolo da *luxúria*.

Não se pode, contudo, considerar que a instintividade seja apenas sexual, porque o instinto sexual não é o único do homem. Tais símbolos teriomórficos surgem em tôdas as manifestações *inconscientes* da libido, mas nem sempre expressando apenas o sexual, o que é preciso não esquecer.

Ademais a libido humana é símbolo de uma energia cósmica. Se lhe damos os conteúdos das nossas experiências, e muitas vêzes o figurativo delas, seria superficialidade simbólica estacionar aí. É preciso penetrar mais profundamente na *via symbolica* para realizar o *itinerarium mysticum*, que é oferecido aos iniciados de graus superiores.

A regressão pode ser levada além da vida infantil, até à pré-natal e antes até (o ser antes de ser), e, nesse caso, há imagens arquetípicas sem representação, mas puramente vivenciais. No entanto, existe nelas uma possibilidade de representação que vemos surgir nos mitos religiosos e inclusive na construção de imagens do indivíduo. Essa origem revela-se através da simbólica totêmica, por exemplo; porque, se o totem é simbolizado de vários modos, é também símbolo da origem, do mais distante, da mãe-cósmica, etc.

O totem dá um ponto de partida próximo, não o mais remoto, porque êle simboliza o mais longínquo, a origem pri-

---

(1) De *therion*, grego, animal, e *morphê*, forma; de forma animal.

meva, da qual todos os homens têm uma imagem arquetípica, que se reveste das figuras da experiência histórico-social; daí os variantes que apresentam as religiões, que não deixam de afirmar o invariante da fonte perene de onde provêm tôdas as coisas. Eis porque a divindade muitas vêzes surge simbolizada por um deus masculino e feminino, um deus tanto paternal como maternal, como a deusa *Neith* dos egípcios, pois a divindade *gera* e *gesta* a criatura, cria-a e a sustenta, *ampara-a*, dá-lhe o ser e a forma.

Na divindade há, assim, uma *coincidentia oppositorium*, pois a divindade coloca-se acima dos pares dos contrários. Daí a grande significação do conselho de *Krishna* a *Aryuna*, no Bagavad-Gita: "Mas tu, eleva-te acima dos pares de contrários!".

A linguagem de Cristo, como de todos os personagens supremos das religiões, é uma linguagem simbólica. "Quem tem ouvidos que ouça", "quem tem olhos que veja" são advertências de que os dados imediatos estão *em lugar de outro*. A passagem de Cristo com Nicodemo é bem expressiva. Pode, quem pensa apenas com os dados imediatos e extrinsecos dos factos, captar o verdadeiro reino do espírito, que paira acima do que é meramente exterior?

Sem o simbólico o homem paira sôbre a mais estreita banalidade. É um gravíssimo êrro o daqueles que julgam que o captado apenas pelos sentidos encerre *tôda* a verdade. Quem olha o mundo e não capta a *via symbolica* que apontam as coisas, não vê nas coisas o que as transcenda; não pode compreender o mais profundo, nem pode alcançar a liberdade, permanecendo prêso às algemas dos factos sensíveis.

O empírico, o que nos surge na experiência meramente sensível, não esgota o conhecimento. A ciência tem-nos mostrado que a cosmovisão puramente fundada em nossos sentidos, nos meios comuns do conhecimento, está longe de corresponder à outra realidade da qual ela aos poucos se assenhoreia. E essa realidade nova, como a que se constrói através de sinais meramente matemáticos, ainda está longe de ser a realidade, e já o sabemos.

Tem o homem meios que ultrapassam o campo comum da sua experiência. Não é possível estudar-se devidamente a simbologia se escamotearmos a temática e a problemática da profecia, da *syndéresis*, da intuição apofântica, da iluminação, etc., que são temas teológicos, mas que estão profundamente relacionados à simbólica.

Como o mostra Jung, a simbólica torna-se necessária psicològicamente ao homem para libertá-lo da carga energética do libido, levando-o ao espiritual, fazendo-o penetrar, através do que é da sua experiência sensível ao que é transcendente.

Através do símbolo, o homem comunga com o transcendente capaz de unificar e irmanar os homens. A humanidade, por exemplo, só pode ser vivida além de nós mesmos, através da *via symbolica*. A comunidade cristã, em face das condições do mundo romano, permitia a aproximação entre os homens que podiam *amar-se* através de Deus, através do simbolizado, do referido pelos símbolos.

A nossa época, com a sua manifesta incapacidade de percorrer a *via symbolica*, provoca a grande angústia de não poder mais não-crer, porque, na verdade, o que nos atormenta, não é a destruição das nossas crenças, porque há sempre um ímpeto de destruir o que tem sido mais amado, que se revela nos símbolos da morte do deus. O que nos atormenta, sobretudo, é não poder permanecer na não-crença. E eis porque o homem moderno busca um símbolo no qual possa comungar com os seus semelhantes.

Jung sente êste nosso problema, e suas palavras são eloqüentes: "Na actualidade é tão necessário, como nunca, buscar para a libido uma derivação partindo do nìtidamente racional e realista. E não porque a racionalidade e o realismo tenham aumentado, (pois precisamente não ocorreu tal coisa), mas porque os guardiães e custodiadores das verdades simbólicas, ou sejam, as religiões, perderam sua eficácia ante as ciências. Nem sequer as pessoas inteligentes entendem já para que possa servir a verdade simbólica, e os representantes das religiões descuidaram de elaborar uma apologé-

tica adequada à época. Nada dizem uma persistência no mero concretismo do dogma, uma ética por si mesma, ou uma mera humanização da figura de Cristo, sôbre a qual até se fizeram ensaios biográficos insuficientes" (ib. pág. 239).

Que realmente a libido precisa de uma derivação, não há dúvida. Mas é mister, no tocante às religiões, que se esclareçam bem os aspectos que elas oferecem. Porque se realmente as religiões se descuidaram de elaborar uma apologética adequada à época, tal se deve à falta de maiores apologetas de que se ressente a religião católica, por exemplo. Não que a Igreja Católica, no sector da filosofia, deixasse de ocupar a primeira plana, que ela ocupa e mantém. Mas, na verdade, há um divórcio entre o pensamento escolástico e a justificação exotérica da Igreja.

Há lugar aqui para um parêntese.

Com excepção daqueles que seguem a linha cristã, a maioria dos estudiosos de filosofia não compulsam as obras dos escolásticos. E basta que se leiam livros de certos autores modernos, que não pertençam aos quadros da igreja, para que se veja desde logo a visão caricatural que traçam da obra dos grandes escolásticos.

Nunca uma época revelou maior ignorância da obra do passado como a nossa. Pràticamente pulamos dos gregos para a idade moderna, e a chamada idade medieval é apenas uma "grande noite", trevas da ignorância, dizem muitos, onde o espírito humano caiu na mais negra obscuridade.

Tais êrros são encontradiços na obra dos modernos e se pode até afirmar que é uma normal do pensamento leigo, afastado da obra escolástica.

A ética, exposta pelos escolásticos, não é uma "ética por si mesma", arbitrária. Jung desconhece certamente a obra ética de Tomás de Aquino. Nela encontraria sugestões extraordinárias, bem como uma fundamentação da ética na trans-imanência da vida humana, uma fundamentação autônoma, que é universal.

Prossegue Jung: "Na actualidade, a verdade simbólica foi sacrificada sem defesa à intervenção do pensamento científico inadequado a êsse objecto, e no estado em que hoje se encontra, demonstrou que não pode competir com êle. A exclusiva invocação à fé é uma desamparada petição de princípio, já que é precisamente a patente inverossimilhança da verdade simbólica o que impede crer nela. Em vez de insistir cômodamente na fé, os teólogos deveriam esforçar-se melhor — assim me parece — em ver como se torna possível tal fé. Mas, para tal, haveria que proceder a uma nova fundamentação da verdade simbólica, a uma fundamentação que não só falasse ao sentimento, mas também ao entendimento. E tal só poder-se-ia alcançar reflexionando a que se deve o facto de a humanidade sentir a necessidade de inverossímeis postulados religiosos, e que significa que o ser-assim do mundo, tangível e perceptível pelos sentidos, se subordinou a outra realidade espiritual tão inteiramente diversa" (ib. pág. 210).

Revela-se aqui claramente a pouca ou quase nenhuma ambientação de Jung com a obra teológica da Igreja. A obra de um Tomás de Aquino pode ser, e o tem sido, acusada até de um excesso de fundamentação racional. A Igreja aceita seus mistérios, mas há, nêles, no entanto, suficiente fundamentação filosófica para justificar o que pareça irracional. A obra de Tomás de Aquino, Duns Scot, Suárez, etc., salvadas as diferenças, cooperam, de modo sólido, na fundamentação dos postulados da fé. Não há apenas um apêlo ao sentimento, ao irracional. Há uma sólida argumentação que nem sempre é fácil de acompanhar, e as chamadas subtilezas excessivas do pensamento escolástico são produtos de autores menores, e não das suas maiores figuras (1).

---

(1) Mais uma vez fazemos questão de frisar que, embora cristãos, não pertencemos a nenhuma confissão religiosa, mas julgamos que é da dignidade do que faz filosofia estudar a obra da escolástica, e não subestimá-la, fundado apenas em preconceitos, quando sobretudo, naquele pensamento, encontramos o ponto mais alto da filosofia, ainda não superado. Só mesmo a tremenda ignorância moderna, de uma época de especialistas, afastados de uma visão global,

Não há dúvida de que o homem padece da falta de conteúdo simbólico. E tal está patente até na obra de um Freud, para exemplificar, que estaciona no símbolo secundário, alcançando algumas vêzes, bem raras, o símbolo terciário.

Não temos mais o sentido do simbólico. As coisas falam apenas a sua linguagem exterior. Salvo na arte, na poesia sobretudo e mais raramente na música de hoje, encontramos uma intuição apofântica mais intensa. Em regra geral, o extrínseco diz tudo o que pode alcançar a esquemática pseudamente "objectiva" do homem moderno.

A simbólica se impõe, e ela — e o que estudamos nesta obra nos prova — poder-nos-á oferecer um meio de penetração trans-imante, capaz de construir um nexo que conexione filosofia, metafísica, religião e ciência, que é a meta de nossos trabalhos. Em "Teoria Geral das Tensões", mostraremos que, partamos de onde quisermos, é possível alcançar uma unidade do saber epistêmico, sem afastarmo-nos das mais profundas raízes do saber humano.

Não é fácil, nesta época, surgir uma fé espontânea. Não podemos, nem ninguém de sã consciência será capaz de duvidar dessa verdade histórica. Houve períodos em que crer era fácil, como se deu durante a alta "idade média". Hoje, depois da crise instalada, pelos vícios do nosso filosofar, entre ciência e filosofia, e maior ainda entre estas e a religião, os caminhos da fé são outros. E entre êsses o do conhecimento e da especulação simbólica julgamos o mais eficiente.

É verdade que é preciso ter "ouvidos para ouvir, e olhos para ver", pois nem todos os símbolos são de fácil interpretação e a polissignificabilidade, que lhes é peculiar, cria terríveis obstáculos.

Mas aqui — e êsse é um dos nossos mais caros pensamentos — encontra-se o melhor caminho. Notemos, ade-

---

poderia permitir que certos autores — e seu número é imenso — desmereçam a obra que desconhecem, fundados em falsos pontos de partida, apriorísticos portanto.

mais, que há na emergência humana, produto de uma grande decepção, a impossibilidade de permanecer na descrença, que até aqui preponderou nas camadas intelectuais. Mas o desespêro de não poder crer deu-nos grandes mostras no século passado e neste, e os movimentos de desespêro que encontramos, e nunca nos cansamos de repetir, são uma prova e uma confissão de que o homem não pode permanecer nessa situação. Por isso, por amor ao homem e por amor ao que há de mais alto, é preciso ajudá-lo. E nesta época, há necessidade de muito, de muito amor e de muita fé, em algo de bom que guardamos dentro de nós, e que as contingências históricas não conseguiram destruir.

Os conflitos psicológicos do homem moderno estão a exigir cuidados dos psicólogos, e mais ainda dos homens religiosos. Essa eterna luta dentro de nós entre a razão e a instintividade, entre os esquemas éticos do histórico-social e os nossos ímpetos, nunca encontrou uma solução, mas apenas os fluxos e refluxos da sua intensidade. O símbolo foi sempre um caminho para vencer êsse conflito sem solucioná-lo. Não que o símbolo esteja total e apenasmente contido aí, pois há uma linguagem mais profunda, como já mostramos e mostraremos em tôdas as nossas análises.

É por isso que justificamos plenamente a necessidade de se incluir entre as disciplinas filosóficas a simbologia, e abrir caminho para que outros prossigam nesse investigar, sem o velho preconceito de que o símbolo é apenas uma linguagem da insuficiência. Dizemos *apenas*, porque restringir o símbolo a uma linguagem de nossa fraqueza, é esquecer que há nêle um apontar mais alto, que é uma revelação de proficiência.

Examinando o pensamento de Jung, que escolhemos como exemplo do modo de ver o símbolo em nossa época, ao estudar êle a simbologênese, a genética do símbolo, não excluiu uma gênese espiritual, mas por estar cingido ao campo científico, é neste que êle deseja circunscrever-se. E nada teríamos aqui a condenar, pois tal tomada de posição é justa, e a que melhor lhe ficaria, já que, no campo teológico, po-

deria cometer êrros graves pela deficiência que revela nesse sector, sem querermos com isso menoscabá-lo, pois Jung é uma das mais poderosas inteligências da nossa época.

E êle expõe: "Como temos dito, a sexualidade desempenha um papel importante na formação de símbolos, até nos religiosos. Não fazem dois mil anos que o culto da sexualidade florescia de modo mais ou menos aberto. A natureza das fôrças plasmadoras do símbolo não se modifica de século para século".

Êste ponto é de capital importância se se quer compreender alguma coisa de mais amplo neste sector. A acção simbólica e a sua estructuração têm raizes longínquas na esquemática arcaica do homem. Se nasceu da insuficiência humana, que buscou no símbolo o único modo de expressar o inexprimível de dizer o indizível, de comunicar o incomunicável, nós ainda permanecemos nesse estado, e o símbolo ainda é aqui a nossa melhor linguagem.

As normas do processo genético do símbolo são longínquas, repetimos, e não muda a sua estructuralização de um século para outro, nem de um milênio para outro. Pràticamente não muda nunca, porque é peculiar ao nosso espírito e às nossas condições, quer emergentes quer predisponentes, pois surge não só dos conflitos que se dão no homem, como corpo e como espírito, como na predisponência ante o ecológico e o histórico-social.

O homem necessita do símbolo porque é a sua mais profunda linguagem, e a única que pode expressar o mais distante, que a racionalização posterior apenas pode colocar dentro de um limite, sem ser suficiente para explicá-lo plenamente.

Jung prossegue: "Uma vez que se captou o conteúdo sexual dos cultos antigos, e se tem presente que a vivência da união com a divindade se concebia desde a antiguidade, como um coito mais ou menos concreto, já não se pode pensar que as fôrças instintivas da fantasia mito-poética se modificassem radicalmente depois do nascimento de Cristo. A circunstância de que o cristianismo primitivo se apartara com

a máxima energia de tôda natureza e da instintividade, e, em particular, por sua tendência ascética, da sexualidade, demonstra precisamente a procedência das fôrças que o motivavam. De modo algum se deve estranhar, portanto, que essa transformação deixasse importantes pegadas nos símbolos cristãos. Se não fôsse assim, tampouco essa religião poderia transformar a libido. Mas o conseguiu em grandes proporções, porque suas analogias arquetípicas estão eminentemente sintonizadas com a fôrça instintiva que tinha de transformar" (ib. pág. 242).

Pode Jung ser censurado em muitos aspectos, e o foi. Mas é preciso reconhecer que via êle profundamente o símbolo, e compreendia a grande significação dos dogmas da Igreja, incompreensíveis para muitos, e que a justificação racional pode ser incapaz de explicar. Mas as raízes mais profundas que a simbólica permite descobrir a explicam. A Igreja espiritualizou o que simbòlicamente se expressa através dos mitos e da vivência cósmica, que tem o homem do trans-imanente que o liga ao Ser Supremo. Se a lógica humana algumas vêzes foi fraca para compreendê-lo, não o foi nem o será se ela procurar racionalizar as grandes compreensões que oferece a simbólica, se entendida como nós o estamos fazendo.

E muita razão tinha Jung ao dizer que não eram os incrédulos e os hereges os maiores inimigos da fé, mas precisamente os pequenos pensadores que, por suas subtilezas mal dirigidas, faziam a crença cair no ridículo, perigo que séculos antes já o mostrara Tomás de Aquino, quando pediu aos teólogos que deixassem de explicar certos pontos, porque se o fizessem mal, poderiam provocar o riso dos incrédulos.

Compreendemos perfeitamente que as sugestões, que a simbólica oferece, exigem estudos amplos. Todavia, não poderíamos, nesta obra, passar além de uma ampla visão da simbologia, que justificamos como disciplina filosófica.

Mas é de nosso plano de acção oferecer ainda muitas obras de problemática, onde pretendemos examinar diversos pontos, inspirados nos actuais trabalhos da psicologia,

que contribuem de maneira decisiva, a nosso ver, para uma melhor colocação do problema filosófico e do nosso ideal de unificação do saber epistêmico, que o pensamento chamado moderno colocou em crise, numa das mais evidentes diácrises, que conhecemos na história.

Que a inteligência de nossa época se afasta do cristianismo é algo evidente, e Jung o salienta.

Mais vai substituí-lo pelo que? E esta é uma pergunta importante, que exige resposta, e a resposta socialista não basta, porque, o que há de seguro no socialismo ainda é o cristão. Se a ética fôr considerada apenas arbitrária, permanecemos no campo inseguro da lei, que é arbitràriamente estabelecida pelos homens, pois um ideal de justiça não se justifica por si só.

Se o Direito perde sua raiz mais profunda, transforma-se em arbítrio. E a humanidade, apenas coordenada pela polícia, não encontrará um bom caminho, porque a própria polícia, sem a moral, não poderia realizar nada mais do que uma brutalidade. A barbárie nos ameaça. E é por isso que tantas consciências pedem ansiosas por uma fé, e os exemplos de buscas incontidas em velhos cultos, e alguns novos inconsistentes, não é um espetáculo que nos deva espantar. O perigo é o da humanidade "sossobrar no delírio da desmoralização".

Jung nos mostra que há inúmeros neuróticos hoje que o são simplesmente porque não sabem qual o seu mal. E por sua vez, há insatisfação entre os normais, porque não encontram um símbolo que sirva de canalização à libido.

O homem moderno esquece que é ainda o primitivo, e é nesse homem arcaico que êle deve procurar os verdadeiros caminhos do símbolo. E acrescentamos, para completação da tese de Jung, que é nesse caminho que êle encontrará também a justificação das suas mais profundas vivências, essa "posse virtual da perfeição", que estudamos em "O Homem perante o Infinito", que é para nós o princípio fundamental da religiosidade humana. Nós somos capazes de participar da perfeição, e a temos em nós numa presença não actual

para nós, mas virtual, suficiente para sabermos julgar, valorar, apreciar. Negar o primitivo só nos dará, como nos tem dado, grandes decepções. E não compreender que temos em nós uma medida virtual das perfeições, que nos permite compreender que "isso poderia ser melhor" — e amplo é o campo de compreensão dêsse *isso* — é o outro êrro fundamental. Não estamos tão sós, como julgamos. Há em nós uma capacidade de apreciar que nos transcende, que pelo menos nos leva além de nossos limites, pois do contrário nem consciência de nós mesmos teríamos, pois a consciência já é uma perene demonstração de que há em nós algo que vai além de nós, algo que não é apenas o físico-químico, o material, pois jamais poderíamos compreender o material se apenas fôssemos o material, pois como, dialècticamente, poderíamos distinguir sem a necessidade dialéctica do que é contrário?

Nossa cultura, julgando-se "civilizada", julgou-se afastada da barbárie porque nos faltam atitudes de bárbaros, quando, na verdade, se não temos a sua coragem, temos ao menos a sua destructividade.

Precisamos de uma fé, mas de uma fé robusta. E a razão assiste a Jung, quando diz que compreender os símbolos é "o único caminho praticável para todos aquêles a quem não foi concedido o cárisma da fé".

Se os símbolos, do ponto de vista do "realismo" moderno, não "constituem verdades exteriores", são contudo "psicològicamente verdadeiros, pois serviram e servem como ponto que conduz a tôdas as grandes conquistas da humanidade".

A justificação metafísica do símbolo não cabe a Jung, e êle o reconhece. Mas cabe aos filósofos, e é esta convicção a melhor justificativa dêste livro.

O Símbolo e suas Aplicações

ARTIGO 1

A SIMBÓLICA DOS NÚMEROS

Definia Aristóteles o número como a multiplicidade medida pela unidade. Mas, neste sentido, logo se nota que o conceito aristotélico é meramente o quantitativo.

Em "Teoria do Conhecimento", estudamos, embora em linhas gerais, o conceito de número para os pitagóricos, que, sem dúvida alguma, foram e são os que melhor o estudaram.

No sentido pitagórico de grau de *teleiotes*, grau da perfeição para os iniciados, o número não é apenas a medida do quantitativo pela unidade, mas é também a forma, como proporcionalidade intrínseca das coisas, e pode ser tomado, como realmente o é, sob diversas modalidades.

Naquela ocasião expusemos como Pitágoras concebia o número.

Sintetizando o que escrevemos então, podemos dizer, sôbre o pensamento pitagórico, o que segue:

Como o *número* comumente não é mais do que uma expressão abstracta da quantidade, julgaram que dentro dessa concepção estivesse também a de Pitágoras.

Mas se Pitágoras via *também* assim o número, não o via *apenas* assim.

A palavra número vem do têrmo grego *nomos*, que significa *regra, lei, ordem*, mas Pitágoras usava a palavra *arithmós*, como número em sentido genérico.

A ordem é a relação entre um todo e as suas partes, e se considerarmos que onde há esta relação entre o todo *e as partes*, há uma certa *coerência*, vemos que a idéia de ordem se torna enriquecida.

Para Pitágoras o *número* é também esta *ordem*, esta *coerência*, que dá a fisionomia da tensão de um todo.

Na matemática posterior, já de nossa era, vemos que o número não é apenas quantidade, mas também relação, e também relação de relação, ou seja, função.

Para Pitágoras, o número encerra sempre o *numeroso*, porque exige uma relação, e em tôda relação há exigência de mais de um. O *Um* não é número. O Um é o todo. O Absoluto é o Um. (Não se deve confundir com o *um* aritmético).

"A unidade é a oposição entre o limite e o ilimitado; a unidade serve de momento de tensão e de aproximação de dois gêneros de realidade". É uma frase pitagórica.

Podemos formar qualquer acepção sôbre a essência, mas, em tôdas elas, uma nota é indispensável: na essência está sempre o imprescindível para que uma coisa seja o que ela é.

Para uma coisa ser o que ela é, há de ter uma ordem, ou melhor uma relação das partes com o todo, uma certa coerência, diferente das outras para que ela possa ser o que é, e não o que as outras coisas são.

Não é essa ordem número? Podemos dizer: tôdas as coisas têm o seu número (*arithmós*) ou a sua ordem, a sua essência, por isso *todo conceito é número*.

Para têrmos a vivência do seu pensamento, precisamos despojarmo-nos dessa concepção superficial de que número seja apenas aquilo que nos aponta o qauntitativo. Não; o número nos aponta, além do quantitativo, o qualitativo, o relacional, a modalidade, valôres, e outras categorias.

Assim *arithmós* (o número) era quantidade, relação, função, tensão, lei, ordem, regra.

"Tôdas as coisas conhecidas têm um número, porque sem êle não seria possível que nada fôsse conhecido nem compreendido" (Filolau, frag. 4).

Se considerarmos que os factos que constituem o nosso mundo, e nesse conceito de facto devemos incluir todos os corpos e os factos psíquicos, vemos que êles não constituem, todos, uma coerência, ou, para usarmos da nossa linguagem, tensões estáticas, paradas, inertes, mas, constituem tensões

dinâmicas que se processam, que passam de um estado para outro, que tomam uma direção.

O número é, por isso, também, processo, ritmo, vector, fluxo.

Os factos, que constituem o mundo, apresentam-se ora semelhantes entre si, ora diferentes, como também nos mostram que ora se completam, sem se repelirem, ora não.

Quando dois factos opostos se colocam um em face do outro e formam uma relação, uma concordância, um ajustamento, como se constituíssem algo novo, êles se harmonizam.

Todos temos, através da música, uma experiência da harmonia.

Via Pitágoras como o *ponto ideal* já revelado pela própria natureza, para todos os factos, inclusive os do homem, *a harmonia.*

A harmonia é uma resultante do ajustamento de aspectos opostos. A harmonia só pode dar-se onde há oposições qualitativas. Dois iguais não se harmonizam, apenas se ajuntam. Para dar-se a harmonia é necessário que exista a diferença, a distinção.

O nosso universo compõe-se de unidades diferentes e, quando elas se ajustam entre si, realizam a harmonia.

Na estética, propunha êle, não devíamos procurar apenas a *harmonia da simetria,* mas a *harmonia dos opostos,* em *movimento* (*chiasma*) e foi, através dêste grande pensamento, que a arte grega, ao realizá-lo, conseguiu criar algo de novo no campo da estética, o que veio colaborar eficientemente para a eclosão do chamado "milagre grego".

Observou Pitágoras, estudando a harmonia, que obedecidas certas relações, ela se verificava. Essas relações constituem os chamados "números de ouro", de um papel importante em tôdas as artes e em seus períodos superiores.

Dessa forma, é a *harmonia o ideal máximo* dos pitagóricos, a qual consiste em ajustar os elementos diversos da natureza.

O *arithmós* é também *harmonia.*

Verificou Pitágoras que certas combinações obedientes a certos números, e em certas circunstâncias, são mais valiosas do que outras.

Desta forma os números são também valôres, porque nos revelam valôres, por possuírem êles, quando realizados, um poder capaz de efectuar algo benéfico ou maléfico.

Como os valôres tanto podem ser positivos como opositivos, e como através dos números realizamos e actualizamos poderes, os números são também *mágicos.* A palavra magia encerra sempre a idéia de um poder maior que se pode despertar.

A suprema instrução, o conhecimento superior do homem e das coisas divinas (*a Mathesis*) é uma actividade; *mathema é o estudo,* o conhecimento, o conteúdo adquirido, cujo genitivo *mathematos* nos dá *mathematiká,* que pitagòricamente significa a actividade para alcançar os conteúdos do pensamento positivo superior, porque no radical *Ma* temos pensamento e *thesis* posição positividade.

O UM (*Hen*) que é só (*Holos,* em grego, só) é a fonte emanadora de tudo. Os *arithmoi arkhai* (de *arkhé,* supremo), são os princípios supremos que advêm do Um. Da cooperação dêsses *arithmoi arkhai* (os *nomoi,* de nomos, lei, regra, norma), só cognosciveis pelos iniciados, e que são os poderes supremos, surge a organização do *Kosmos* (em grego significa *ordem universal*). (Note-se a influência dos *arithmoi arkhai nas formas* (*eide*) platônicas, que nada mais são que símbolos dos *arkhai* pitagóricos exotèricamente expostos pelo autor da "República").

O UM, como fonte suprema emanadora dos *arithmoi arkhai,* gerou o *UM.* O UM é acto, eficácia pura, simplicidade absoluta, portanto acto puro. Sua actividade (*verbum*) é de sua própria essência, mas representa um papel porque na actividade é sempre êle mesmo (*ipsum esse* dos escolásticos), embora represente um outro papel (*personna=hypostasis*) o da actividade, mas é a mesma substância do Um supremo, ao qual está unido, fusionado pelo amor, que une o UM ao UM, o que forma a primeira tríada pitagórica, que

bem estudada, em pouco difere da trindade cristã, exposta por Tomás de Aquino.

O UM gera o UM, e o amor que os une forma a *tríada pitagórica*, simbolizada pelo triângulo sagrado de lados iguais.

Na emanação (procissão *ad extra*, pois a anterior entre o UM e o UM e o amor, a procissão é *ad intra*), surge o *Dois*, a *Dyada*. O ser toma os modos extremos de ser que, sendo inversos, são identificados no ser. Surgindo o *dois*, que se heterogeneíza, tôdas as combinações numéricas (*arithmetikai*) são *passíveis* (1).

Surgindo a *Dyada*, temos o positivo e o opositivo, activo ou passivo (determinante e o determinável), conseqüentemente o *quatro*:

Positivo	*Opositivo*
activo — passivo	*passivo* — activo

Êsse *quatro* é simbolizado na *tetractys* (a *década* sagrada), por sua vez simbolizada nos números *arithmétikoi* (da *logistikê*, como veremos a seguir) 1, 2, 3, 4, cuja soma forma o sagrado 10, o decadimensional universal. O *um* é também símbolo do ponto; *dois*, da superfície, três, do plano, e *quatro* do cubo, e temos a *tetractys* geométrica.

O *arithmós* é *também conceito*, pois é um *arithmós de notas* (*skema* por *aphairesis*, isto é esquema por abstração).

Então temos:
é quantidade (*arithmós posoótes*)
é qualidade (*arithmós timós*)
é relação (*arithmós poiá skesin*)
é função (*arithmós skesis*)
é lei, ordem, regra (*arithmós nómos*)

---

(1) O Um gera o Um, na procissão *in intra* da trindade pitagórica, muito semelhante à cristã. Na procissão *ad extra*, que é a criação, êle gera o *um* (substância universal), que é diádica — *dois* — no seu funcionar. Em "Pitágoras e o Tema do Número", estudamos êste tema com os pormenores que se impõem.

é processo (*arithmós proodos*, ou *kéthados*), cujo movimento inverso é conversão (*epistrophe*), que realiza o retôrno efectivo (*ánados*). Êstes *arithmoi* surgem dos *arithmoi arkhai*, produzidos pela emanação do Um, e retornam ao Um, depois de se combinarem com outros *arithmoi*.

Fluxões (*arithmós khyma*) pelos quais matematizavam os pitagóricos os estudos sôbre as emanações e os fluxos de qualquer espécie (da luz, por exemplo).

O número *ritmo* (*arithmós rythmós*, número periódico; os *conjuntos* são números (*arithmós plethos*); e quando se tornam *tensões* (*arithmói tónoi*).

Também se preocupava Pitágoras com a conjunção de números que produzem aspectos qualitativos passageiros, diferentes dos elementos componentes, como a percussão de notas diferentes, formando um novo aspecto qualitativo. Dai os *números sinfônicos* (*arithmoi symphónikoi*); que, por sua vez formam os números da *harmonia* (*harmonikói arithmói*).

As *proporções* de tôda espécie levavam a construir o número *analógico* (*analogikós arithmós*).

Ainda outros números pertenciam à matemática pitagórica.

Temos os *números de crescimento pontual* dos pitagóricos, que nada mais são que os *números segmentos* de Dedekind, os chamados *dynamei symetroi* (números comensuráveis em potência) e outros como os *sympathetikoi arithmoi* e *antipathetikoi arithmoi*, que são totalmente diferentes do *epistemikós arithmós*, o número científico, número da matemática profana.

Só colocado o número nesse verdadeiro sentido pitagórico pode-se compreender a sua simbólica, o que aliás é matéria da Arithmosofia, que estuda a significabilidade do número. Não se pode esquecer, porém, que nos diversos mitos religiosos, o número, tomado neste sentido, pode parecer à primeira vista como tendo um valor em si mesmo, quando, na verdade, como teremos ocasião de apreciar através

das análises que passaremos a proceder, o número, de per si, não é um poder, mas é apenas um apontar do poder, referindo-se aos chamados *arithmoi arkhai*, os números arquetípicos, cujo estudo passaremos a fazer sob aspectos gerais, pois seu estudo mais exaustivo não cabe pròpriamente à Simbologia, que apenas estuda a sua significabilidade.

Os fenômenos naturais e suas leis nos levam a coeficientes que são números, e tôdas as coisas do mundo cósmico são arithmonômicamente realidades que imitam certos números. Os cristais, plantas, homens, estrêlas, sons, *spectra* químicos revelam números e uma lei númerica que é a mesma. A matemática mostra-nos como o número é um instrumento extraordinário para o nosso conhecimento, a ponto de, quando não podemos reduzir a números um fenômeno, sentirmo-nos como no vácuo.

No sector dos conhecimentos tendentemente místicos e esotéricos, os números são "portadores" de valôres vários, como favorabilidade e desfavorabilidade, cujo significado mais profundo deve o filósofo investigar, e não apoiado num preconceito bem século dezenove, desprezar tais afirmativas pelo simples facto de não poderem elas ser assimiladas aos "clichés" mentais que se fundem numa visão abstractista da própria ciência.

Desinteressaremo-nos aqui de estudar a *aritmosofia*, como surge em certos pensamentos esotéricos, nem a *aritmomancia*, que tenta, através dos números, prever os acontecimentos futuros. Interessamo-nos, no campo da simbologia, e apenas, em examinar e analisar a significabilidade dos números, sempre considerando de perto, e em grande parte nela nos apoiando, a *aritmologia*, ciência dos números, que procura estudá-los nos fenômenos naturais, o que é campo mais próprio da ciência e da filosofia. Nem por isso deixaremos de considerar alguns aspectos aritmosóficos e aritmomânticos, mas apenas nas referências que tenham, e directas, com os símbolos.

Como o mostrava Pascal "há propriedades comuns a tôdas as coisas, cujo conhecimento abre ao espírito as maiores

maravilhas da Natureza". E são tais "propriedades comuns" que analogam os factos uns aos outros, e permitem captar as referências aos números, indicando-nos a simbólica que surge através dos tempos.

Reconhecia Leibnitz que a "linguagem matemática" poderia nos comunicar muitos dos segrêdos da natureza e não foram poucas as vêzes que se repetiu na filosofia que a matemática é a linguagem de Deus, e que a divindade construiu o universo como um perfeito matemático, cuja simbolização vemos em muitas manifestações artísticas religiosas, inclusive no cristianismo.

Foram os números estudados desde os tempos mais remotos, e encontramos trabalhos e referências entre os Vedas, entre os egípcios, caldeus, babilônios, os gregos, e os primeiros padres da Egreja.

Em geral, para os pitagóricos, os números eram entidades intermédias entre o Ser Supremo, o Um, que não é número, e os outros sêres, nos quais, por serem criados, e conseqüentemente finitos, o número é, em parte, um limite negativo, pois indica até onde *êste* ente é o que é, como também, positivamente, o que é, seu *quid*, pois a forma como *morphê* ou *eidos* ou *skhema*, no sentido aristotélico, é número, o que Aristóteles em parte compreendeu.

A *forma* aristótelica corresponde à forma pitagórica, que é a lei de proporcionalidade intrínseca dos sêres, pois se êste ser é isto e não aquilo, o é por ter uma certa proporcionalidade intrínseca, que é o seu *arithmós*.

Fazia questão de salientar Santo Agostinho que "a ininteligibilidade dos números impedia de entender-se muitas passagens figuradas e místicas das Escrituras".

Para melhor compreensão das análises simbólicas que procederemos sôbre os números, vamos anteceder êste estudo de uma rápida colocação do tema dentro do pensamento pitagórico, comparando-o ao pensamento platônico, que muito nos auxiliará a boa compreensão das idéias de Platão, tão mal compreendidas freqüentemente.

Para o genuíno pitagorismo, podemos considerar o conjunto dos sêres criados segundo duas tríadas, a inferior e a superior, que nos oferecem uma visão clara da realidade.

Se partirmos das *coisas sensíveis*, como os sêres mais directamente em contacto com os nossos sentidos, é fácil desde logo perceber que êles são constituídos de uma *estructura geométrica*, revelada pelas suas dimensões. Essas estructuras geométricas podem ser reduzidas a *números matemáticos* (*arithmói matematikoi*), como o realiza, por exemplo, a álgebra, a geometria algébrica, etc. Dessa forma, a tríada inferior é formada de

coisas sensíveis

estructuras geométricas

números matemáticos,

os quais podem ser esquematizados pela matemática, como realmente se faz.

Mas absolutamente não se esgotam as possibilidades esquemáticas de conhecimento das coisas se as consideramos apenas dentro dessa tríada. E tal logo transparece porque as coisas revelam uma proporcionalidade intrínseca, um esquema que as faz ser o que são e não outra coisa, em suma: a sua *forma*.

Essas *formas* (comumente chamadas de *idéias* platônicas), constituem o ponto de ligação com a tríada inferior. As formas já não são objectos do conhecimento sensível, mas de um conhecimento intelectual, pois exigem uma actividade de abstracção do espírito que separa do *fantasma* (*phántasma*, do que aparece, surge, vê-se; *phaos*, luz) o *esquema eidético* (*eidos, morphé*) da coisa, aquilo pelo qual (*quo*) a coisa é o que ela é e não outra, essa proporcionalidade intrínseca, êsses *arithmós plethos* (êsse número de conjunto proporcional) que revela um *arithmós tonós* (uma tensão, uma coerência das suas partes com o todo).

Não importa o plano em que é considerada. E é fácil compreender-se: aquêle quadro é um retrato, uma figura humana, de um colorido harmônico. Se visto num micros-

cópio representaria apenas grânulos de côres diversas sôbre o pano, se não permitisse, nesse estado, a mesma visão de conjunto, a captação do seu *arithmós plethos*, tal não impediria que o espectador, neste conjunto de coordenadas, o veja como um retrato de tal ou qual pessoa. A sua forma nesta relação é esta, e noutra apresentará uma heterogeneidade de forma. Se aqui vemos como um todo (*plethos*), noutra posição ve-lo-iamos como uma heterogeneidade de outras totalidades, sem que tal exclua que, neste conjunto de coordenadas, forme um todo coerente, uma tensão diferente das tensões dos elementos que o compõem, que, por sua vez, podem formar outras tensões, com elementos heterogêneos, por sua vez tensões, etc.

Êste ponto, de capital importância na nossa "Teoria Geral das Tensões", revela-nos que as formas são o *arithmós* da tensão, que por sua vez é um esquema coerente, que implica o heterogêneo, pois, como tensão (*tonós*), é *um* e homogêneo, mas heterogêneo em suas partes que são transcendidas pelo todo, que forma uma unidade, qualitativamente diferente das partes componentes, as quais, na totalidade, podem ser consideradas apenas quantitativamente.

Dêsse modo a *forma* não é um ser sensível, não é uma coisa subsistente de per si, mas que se dá na coisa, pois a coisa é *pela* forma que tem, isto é, pela esquemática que apresenta a proporcionalidade intrínseca das partes.

Até aí alcançou Platão, nos diálogos, porque até aí é o campo exotérico do pensamento pitagórico.

Essas formas são imitadas pelas coisas, pois sendo estas *de* isto ou daquilo (um triângulo *de* madeira *ou de* ferro), a triangularidade, por exemplo, é o esquema das proporções intrínsecas dêste triângulo de madeira, que é triângulo, não por ser de madeira, mas por ter a proporcionalidade dos ângulos que constituem a sua essência.

Dêsse modo, o esquema eidético do triângulo é a lei de proporcionalidade intrínseca da triangularidade, imitada por êste ou aquêle objecto.

Mas êste ou aquêle objecto não são a triangularidade, mas apenas tringulos, porque participam da triangularidade.

Esta não é um ser subsistente de per si como algo que ocupasse uma estância. A triangularidade não tem um onde nem um quando. Ela não *acontece* aqui ou ali. Ela é e subsiste no ser, na ordem do ser; melhor ainda, no poder infinito do ser. É do poder do ser a triangularidade que as coisas sensíveis aqui ou ali imitam, triangularizando-se pela proporcionalidade intrínseca que têm. E, dêste modo, o esquema noético-eidético que construímos no espírito é a enunciação dessa lei da proporcionalidade do triângulo, em têrmos intencionais, em têrmos noéticos, segundo o nosso espírito e sua capacidade de assimilação e de construção de esquemas, que capta nos factos a *triangularidade*. Portanto, para o platonismo, como para o pitagorismo, o esquema eidético da coisa pertence à omnipotência do ser, é, portanto, *ante rem*. Na coisa temos o esquema concreto por imitação (*mímesis*) ou seja *in re* e, na mente humana, temos o esquema noético-eidético, isto é, *post rem*.

Não é possível entender-se devidamente nem o pensamento platônico nem o pitagórico (pois Platão é, sem dúvida, pitagórico), se não os colocarmos nos têrmos que acabamos de expor.

Temos, assim com as *formas*, o primeiro elemento da tríada superior. Mas as formas revelam uma *estructura ontológica*, que corresponde, no campo eidético, às estructuras geométricas no campo da tríada inferior, no das coisas sensíveis.

A proporcionalidade intrínseca das coisas, o *arithmós eideitikós*, apresenta uma estructura ontológica, enquanto as coisas sensíveis apresentam uma estructura ôntica, singular.

Essa estructura ontológica revela os *arithmoi arkhai*, os números arquetípicos, imediatamente inferiores ao Um, o Ser Supremo, a Divindade, que não é número, porque o número pertence à multiplicidade, ao que é dual, à díada, como se vê no pensamento esotérico do pitagorismo, e não nos caberia tratar aqui, por enquanto.

Dêsse modo teríamos as duas tríadas, dispostas da seguinte maneira:

Tríada superior	*arithmoi arckai* (números arquetípicos) estructuras geométricas formas (*arithmoi eideitikoi*)
Tríada inferior	coisas sensíveis estructuras ontológicas números matemáticos (*arithmoi mathematikoi*).

No campo da simbologia poderíamos, portanto, dizer que as coisas sensíveis participam das estructuras geométricas, das figuras, dos números matemáticos, das formas, etc. Dêsse modo as coisas podem simbolizar o mais alto, até alcançar os *arithmoi arkhai*, o que procuraremos esboçar, pelo menos alguns, através das análises simbólicas, que já temos feito e ainda faremos.

Podemos simbolizar por meio de figuras que são estructuras geométricas, um ser sensível. Por exemplo, uma expressão cubista de Napoleão. Teríamos uma aparente inversão, pois o participante seria simbolizado pelo participado. Mas não é bem assim. Ao simbolizarmos Napoleão por uma figura cubista, há a associação, através da figura, de Napoleão, reduzido a um esquema figurativo. Não se trata aqui de uma simbolização completa, mas de uma cópia, imitação da sua estructura geométrica. O símbolo, como vimos, inclui mais em sua linguagem, pois dirige-se ao eidético, por ex.: ao simbolizarmos Napoleão por uma águia.

O símbolo contém algo do imitativo, pois não há assimilação sem uma correspondente acomodação, o que implica imitação. Mas se a imitação é um co-princípio do símbolo não é de per si bastante para indicar-lhe a essência, porque, do contrário, teríamos de incluir na espécie do símbolo tôdas as imitações.

Se o figurativo pode simbolizar, como a forma cilíndrica simboliza o *phallus*, pròpriamente não há aqui a revelação do *oculto* que é também da característica do símbolo que o aponta. Tal não implica que o figurativo não possa simbolizar, mas apenas o faz parcialmente, porque aponta a figura do simbolizado imediato.

Simboliza ao apontar o simbolizado e ao tornar presente uma nota ou notas do mesmo, não contidas no símbolo, que

estão ocultos, porque são do simbolizado. O símbolo aponta, pelo imitativo, o simbolizado, mas não *pretende* apenas isto, mas o que *é* do simbolizado, não contido no símbolo. O símbolo é, assim, sempre *menos* que o simbolizado, tomado hieràrquicamente, porque o símbolo participa de algo do simbolizado, que é o participado, e participa em grau menor o que o outro tem em plenitude.

O símbolo é um meio de tornar presente o que está ausente. Portanto, não é apenas o imitativo que deve ser considerado, mas o que é *mais* no simbolizado.

Essa igualdade *há*, mas implica a presença do que os *diferencia*. O prazer estético que provoca a simbólica na arte está nesse seu aspecto. De per si a obra de arte diz o que ela é no seu aspecto figurativo, mas, como aponta além, e faz gozar de uma plenitude, oferece o gôzo estético que vai além da mera captação sensível, pois, do contrário, consideraríamos a arte apenas do ângulo da estesia, do ângulo dos sentidos, sem considerá-la do ângulo do espírito, o que é importante.

A emoção estética é complexa não só da intuição imediata do que ela expressa exteriormente, mas da intuição apofântica, portanto mística, que permite uma penetração no intrínseco da obra de arte, que é vivida em graus diferentes, segundo a capacidade do espectador. Esta é a razão por que a arte nunca pode ser exclusivamente realista no sentido abstractista que toma êsse têrmo, como cópia da realidade. De qualquer forma essa mesma realidade fala uma linguagem simbólica, e essa é a razão por que os realistas são "realistas impossíveis", pois, quer queiram quer não, vão além de suas intenções conscientes. Tôda arte é, assim, em seus meios de expressão, realistas, mas é simbòlicamente transcendente, apesar da intencionalidade do artista; por isso permite uma interpretação simbólica, muitas vêzes em desacôrdo com as "primeiras intenções" do artista, que não deixam de denunciar as "segundas intenções", que nem sempre êle é capaz de perceber.

Com os elementos dispostos até aqui, estamos aptos a penetrar na simbólica dos números.

ARTIGO 2

A SIMBÓLICA DA UNIDADE

Não se poderia dar qualquer conhecimento se o objecto dêsse conhecimento não se apresentasse distinto do resto, não se revelasse como uma unidade. Antes mesmo de haver o nosso espírito construído o esquema noético-eidético de unidade, êle estava presente não só nos factos que surgiam, como na emergência da nossa esquemática. E, nêles, inseparado ainda do de pluralidade, seu oposto, porque não seria possível surgir um objecto de conhecimento que não fôsse alguma coisa, formando *uma*, e separado do restante, dos outros. Portanto, a primeira experiência do conhecimento, inclusive do imediato, do intuitivo, já implica a presença do que será separado, posteriormente, *post rem*, e que se apresenta *in re* nas coisas, a unidade e a pluralidade.

À posição henológica, que afirma a prioridade da unidade, e às pluralistas, que afirmam a prioridade da pluralidade, poderíamos dizer que, na esfera gnoseológica, na esfera do conhecimento, estamos em face da contemporâneidade de ambas, embora na esfera ontológica tenhamos de reconhecer que a razão cabe à primeira posição, pois o ser primeiro, em qualquer plano, deve anteceder, como unidade, à pluralidade.

Em "Ontologia e Cosmologia", vimos porque o conceito de unidade é um conceito transcendente. Tudo que *é é um*, pois "tôda realização do ser traz consigo unidade, e tôda forma de unidade tem as suas raízes no ser".

Não há ser sem unidade, como não há unidade sem ser. E há tantas modalidades de unidade, quantas há de ser. Ser é primàriamente unidade. É possível um ser que não é *um?* Não sendo um, o ser se aniquilaria.

E se partíssemos, como parte Etchegoyen, de que a unidade é uma pura abstração, que não se compreende na prática senão em oposição à idéia de pluralidade, e que é a idéia de pluralidade que nos levou a construir a idéia de unidade, poderíamos responder-lhe que sem a unidade não haveria possibilidade da pluralidade, porque esta é um múltiplo de *uns*.

Na esfera gnoseológica, o conhecimento imediato, intuitivo, implica o objecto-um do conhecimento. Se é uma totalidade de unidades que se apresenta, sem uma unidade, não se daria a suficiente positividade objectiva que permitisse o conhecimento. Quando se conhece, conhece-se alguma coisa. E êsse alguma coisa é uma unidade, sem dúvida de certa modalidade, mas unidade sempre, pois, do contrário reduzir-se-ia a *nada*.

A construção posterior dos nossos esquemas noéticos é que tem levado alguns filósofos a subordinar a idéia de unidade, na sua gênese, à de pluralidade (1).

---

(1) O conhecimento, quer o intuitivo, quer o racional (êste se processa posteriormente), implica a presença prévia de um esquema que se acomode ao facto e o assimile. No conhecimento, portanto, está implícita a unidade, porque o esquema, de qualquer forma que seja, é uma unidade e o *noema*, o resultado do conhecimento, forma uma totalidade; uma unidade, portanto. Dêsse modo, é claro que no conhecimento, de qualquer espécie que seja, a unidade está presente, pois sem ela não se daria o conhecimento. Mas conhecer é sempre separar algo, como unidade, de heterogeneidade em que está imerso. Logo se patenteia que, no conhecimento, há a presença da unidade e da pluralidade do homogêneo e do heterogêneo. A formulação posterior do conceito de unidade e de multiplicidade, que já implica o operativo do espírito, que é a função racional, não cria nem uma nem outra, mas apenas confirma o que se dá confusamente na experiência humana. Os esquemas noético-eidéticos de unidade e multiplicidade, de homogeneidade e heterogeneidade são separados, abstraídos, pela acção abstractora do nosso espírito (o *intellectus agens dos escolásticos*) posteriormente. A compreensão nítida dessa verdade gnoseológica, que propomos, permite compreender os unilateralismos que estudamos no corpo dêste artigo, que são frutos de uma tomada de posição não concreta em face do conhecimento, como é fácil perceber-se.

Já o dissemos, e repetimos, que, gnoseològicamente, a unidade se dá ao lado da pluralidade, mas ontològicamente somos obrigados a aceitar a sua prioridade, que não tem nada de cronológica, porque onde há e se dá o tempo, a unidade não antecede à pluralidade, porque há contemporâneidade entre ambas.

Não se deve confundir a *unidade transcendental* com a *unidade quantitativa*, pois a primeira é de natureza metafísica, enquanto a segunda é de natureza corpórea.

Na linguagem pitagórica, a estructura geométrica de um ente, considerado ôntica mente, revela uma unidade quantitativa, enquanto a estructura ontológica, que é a da forma, é uma unidade transcendental.

A unidade quantitativa não pode ser predicável a sêres não corpóreos. O ser, enquanto tal, o Ser Supremo, não é uma unidade quantitativa, mas uma unidade transcendental. Sua estructura não é geométrica.

Na posição henológica, a seqüência dos raciocínios seria a seguinte: não há pluralidade que na sua base não se funde na unidade, pois se a negássemos totalmente cairíamos no *nada*. Portanto, a pluralidade exige a prioridade da unidade, o que, ontològicamente, não pode caber a menor dúvida.

Em "Ontologia e Cosmologia", examinamos as várias unidades, segundo as modalidades de ser, pois, tudo quanto é, é uma unidade, como tudo, que tem uma unidade, é. A unidade em si não tem uma definição essencial como não a tem o Ser, enquanto ser, mas apenas nominal. Não pertence ela a um gênero, nem podemos predicar-lhe uma diferença específica. E o que é perfeito em si mesmo não é definível, porque não tem finitude.

O número surge como a medida da pluralidade pela unidade. Portanto, há tantos números (tipos de números) quantos forem as modalidades da unidade. Se a modalidade fôr apenas a quantitativa, temos o número quantitativo (*arithmós posoolés* de Pitágoras, que é o número da *Logistikê*, do cálculo, o número da aritmética, tomado abstractamente).

Se a unidade fôr de conjunto, teremos o número-conjunto; se tomada na sua coerência, formando um todo homogêneo, temo-la como tensão (*arithmós tonós*), e assim su-

cessivamente, como vector, fluxo, functor, relação, analogia, etc. Portanto, o campo da matemática não se restringe apenas ao das abstrações quantitativas, como se pensa comumente, mas ao campo da totalidade do ser. A matemática, no sentido pitagórico, é portanto a ciência *mater*, no sentido hierárquico, pois pode abranger a unidade sôbre todos os aspectos. A *Mathesis* é a instrução, o saber supremo, e a filosofia, no sentido pitagórico, é apenas o afanar-se para alcançá-la, o "amor ao saber". E é neste sentido que se deve entender a simbolização da Divindade, como o Grande Arquitecto do Universo, ou como o Grande Matemático, que surge em certas ordens, cujo verdadeiro sentido é êste. A Mônada Suprema, que é Deus (porque nêle ser e conhecer se identificam), é o saber supremo, o saber absoluto e total, a *mathesis* superior, da qual participamos, gradativamente, através do esfôrço que desvela, que arranca os véus do que está oculto, e penetra no conhecimento profundo das coisas. Eis porque o *itinerarium mysticum*, a *via symbolica* é um caminho para alcançá-la, pois, graças aos símbolos, vamos apontando as perfeições de que êles participam *particularmente*, e que, no Ser Supremo, são em plenitude. É fácil, agora, compreender o que indicam os dez planos do símbolo que estudamos anteriormente.

Tudo quanto se distingue de outro indica uma *crisis* aberta entre êle e o outro (1).

E é nesse distinguir o que é do que não é êle, que realizamos a apreensão *analítica* da unidade, porque ela se realiza para nós, graças a uma *diácrise*, ao realizarmos uma separação. É essa diferença que individualiza a unidade. E aqui há necessidade de se estabelecer a distinção entre a individualidade, a unicidade de facto, que é revelada por *êste* ser, que, enquanto tal, como existente, não é outro, e a unicidade ontológica, que lhe é dada pela *forma*, pelo seu esquema concreto, a *haecceitas* dos escotistas, que o torna único. Dêsse modo, todos os entes, em sua individualidade, apontam a uma unicidade de facto e a uma unicidade ontológica, se nos

(1) O tema da *crisis* é por nós estudado em "Filosofia da Crise", uma de nossas obras de temática e problemática filosóficas.

colocarmos naquele pensamento, o que se prestaria ainda a muitas discussões. A unicidade ontológica ou metafísica admite-se que não se dá no âmbito corpóreo, pois os indivíduos têm aqui, em comum, a espécie. Mas o ser humano, pelo seu carácter pessoal, adquire uma irreiteirabilidade e insubstituibilidade, uma unicidade como a tem um Platão, um Aristóteles, para exemplificar. Como nenhum indivíduo, no plano terrestre, esgota a plenitude de sua espécie, a unicidade metafísica não é plena nêle, como o é a de Deus, mas não podemos deixar de reconhecer que a individualidade participa da unicidade, e o ser humano ainda mais do que as coisas que estão aí.

Se procurarmos a unidade de facto, inevitàvelmente nos encontraremos ante a dualidade, porque o que revela unidade é um separar-se de outro.

As unidades de facto são sempre um apontar da dualidade. Na unidade são reunidos os elementos que com ela formam um todo. Essas unidades constituem uma superação sôbre o mero aglomerado, porque há nelas, não apenas *síncrise* (reunião) dos elementos separados, mas o surgimento de uma nova coesão do todo, que permite captar um novo esquema (uma tensão).

A síntese, que se revela aqui, aponta a unidade quando o todo constitui uma indivisão, quando assume o carácter de um indivíduo, de não-divisão (*adnaita*, dos hindus), com propriedades que não pertencem aos elementos componentes.

Não estamos aqui em face de uma abstração do homem, mas de uma realidade, pois a tensão revela-se quando o todo é apenas a soma das suas partes, como numa unidade de agregação (*unitas aggregationis*), mas é qualitativamente diferente delas, o que é pròpriamente a tensão. Há, na tensão, uma trans-imanência, um ultrapassar aos elementos componentes. E esta é a razão por que até em pensamentos panteísticos, encontramos uma transcendência no Grande Todo (*Pan*), porque se é o conjunto das suas partes, é êle qualitativamente outro.

Tal pensamento de que Deus fôsse a tensão universal, encontramo-lo formulado em muitas idéias panteístas, cuja cri-

tica não cabe aqui, pois, neste livro, interessamo-nos mostrar a relação entre símbolo e simbolizado, que obedece, em muitos aspectos, na escolha do símbolo, ao sentido do pensamento teológico aceito.

A tensão é, para muitos, uma "potência misteriosa", que leva os elementos aglomerados a *assumir* (*assumptio*) uma individualidade qualitativamente homogênea enquanto tal, embora heterogênea quanto à constituição dos elementos componentes. Essa "especificidade" (pois no todo tensional há o surgimento de uma nova espécie), é tema de estudos posteriores, como o faremos na "Teoria Geral das Tensões".

É da experiência humana que nosso espírito caracteriza-se, também, pela tendência natural a reunir as partes em totalidades tensionais. Os estudos da *Gestalttheorie* e de tôdas as tendências holistas (de *holós*, em gr., totalidade) já nos ofereceram suficientes elementos para confirmar tal opinião. Os factos do mundo são contidos em unidades, e podemos ter uma visão unitária de todo o universo. "Todo o universo está contido na Unidade", dizia Pascal, reproduzindo, em outras palavras, a afirmação dos alquimistas gregos *En to Pan*, Um é o Todo, a suprema unidade do Ser, unidade suprema, fora da qual nada é. Não sofre influências exógenas; é imutável e eterna unidade de tudo.

A aceitação, porém, dêsses atributos da Grande Mônada, nos têrmos que acabamos de expor, provoca inúmeras aporias e abre caminhos a debates sôbre problemática. Um ser essencialmente infinito não pode ser a soma de sêres finitos. De qualquer forma deverá ser absolutamente transcendental. E eis aqui o ponto de divergência entre transcendentalistas, como os escolásticos, e panteistas em geral, como o são certos hermetistas, "esotéricos", hinduístas, etc. (1).

---

(1) Tais temas pertencem à Teologia. Em nosso livro "O Homem perante o Infinito" examinamos os temas da teologia e da teodicéia, e estudamos os argumentos pró e contra essas diversas concepções da divindade, bem como os mais expressivos argumentos em favor e contra a existência de Deus.

"Do Um provém o Múltiplo, do Múltiplo provém o Um". É êste um pensamento heracliteano, que encontramos no conceito de *Aspir* e *Espir* do Ser, na Palavra da suprema unidade hindu.

Tôda marcha para a unidade é para o Um, e daí ser o número 1 símbolo da unidade, a totalidade homogeneizada, e, em última instância, a Divindade Suprema, o UM.

Encontramos na "Imitação de Cristo" estas palavras: "Aquêle que tudo encontra na Unidade, que tudo relaciona à Unidade, e que vê tudo na Unidade, pode ter o coração estável e permanecer em paz com Deus" (L-3). São as mesmas palavras do Bhagavad-Gitá: "Aquêle que me vê em tôda parte (UM), e que vê tudo em mim, não pode mais perder-me nem estar perdido para mim". Ver a identidade do Um em tôda a parte é ser um perfeito Yoga.

Tudo quanto é, tudo quanto existe no mundo tempo-espacial (cronotópico) volve ao Um, para outra vez retornar a ser outra coisa.

O Um é a *Tau* dos chineses, é Brahaman, é o Pai, é Kether, EnSoph o "antigo dos antigos". O Um em tôdas as crenças é a unidade suprema da Divindade.

E neste fragmento de Filolao temos o pensamento pitagórico: "Êle é um Deus que dirige tudo, sempre *Um*, sempre *Só*, imutável, semelhante a si mesmo, e diferente de tudo o mais".

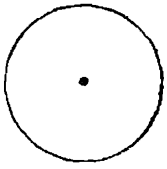
Pe. Schmidt, em seus trabalhos de antropologia cultural, reuniu provas bem fundadas de que o monoteísmo é a primeira manifestação religiosa, da qual o politeísmo decorre, pela hierarquização inferior das potências universais. Em tôdas, há sempre o UM, primeiro, ao qual todos os deuses se subordinam. Referimo-nos naturalmente ao pensamento esotérico das religiões. Mas, ao exotérico, ao popular, que é comumente politeísta. Mas, na investigação do pensamento popular politeísta, encontra-se fàcilmente a raiz do UM (1).

---

(1) Há uma inegável positividade no pensamento de pe. Schmidt, embora se possam fazer restrições à tese que esboça. Em nosso livro

A Trindade cristã não nega o UM, porque são três pessoas numa só substância, tema que oferece grandes aporias e que cabe à teologia estudar (1).

O Um recebe uma simbolização universal nas religiões de todos os povos. O símbolo mais comum é o da circunferência com um ponto central. Vemos também o Sol ou a sua figura, indicando a Unidade. Entre os hebreus, temo-lo simbolizado pela primeira letra do alfabeto *Aleph*.



Símbolo da unidade.

O número 1 simboliza a individualidade, quer microscósmica quer macrocósmica. Em tudo que podemos reduzir a 1, encontramos uma unidade (2).

"O Homem perante o Infinito", onde abordamos temas de teologia, discutimos as razões dêsse famoso antropologista e as dos que se opõem a êle, que também revelam aspectos positivos. A conciliação entre a tese monoteísta e a politeísta não é difícil de ancançar-se desde que dialècticamente possamos evitar as unilateralidades excludentes que tais pensamentos apresentam, colocando-as, conseqüentemente, em outro plano.

(1) Pròpriamente, não se trata de substância, mas de *hypóstasis*, que em grego tem um sentido mais claro que o têrmo latino *substancia*, quando empregado aqui. Êsse tema é por nós abordado nos livros de Teologia, onde examinamos a problemática correspondente.

(2) O mais elevado ideal pitagórico, no campo do conhecimento, é a sua matematização, não em sentido meramente quantitativo, mas sobretudo, qualitativo. Quando tratamos da anterioridade e da posterioridade, estamos matematizando êstes dois têrmos, que passam a ter significados precisos. Assim podemos falar em *efectivo* (o que faz) e *efectível* (o que é feito), independentemente de serem corpóreos ou não. Temos, assim, uma idéia do que é a matematização do conhecimento, como a pretendem os pitagóricos de grau mais elevado, e que têm tido, no ocidente, diversas manifestações, como, para exemplificar, a de Duns Scot, e a nossa *"Filosofia Concreta"*.

ARTIGO 3

A SIMBÓLICA DO 2 — O BINÁRIO, A DÍADA

No Bhagavad-Gitá, Krishna adverte ao vacilante Arjuna: "Mas tu, eleva-te acima dos pares de contrários!", pois conseguir ultrapassá-los será alcançar a Mônada suprema, o Grande UM. Entre o Sim e o Não permanece o espírito; entre afirmativo e negativo. "No sim e no não fundam-se tôdas as coisas", era uma expressão do místico Boehme.

Jung, estudando a gênese dêsses pares de contrários, que sempre surgem nos campos do conhecimento — par e ímpar, direita e esquerda, alto e baixo, positivo e negativo, activo e passivo, essência e existência, atração e repulsão, amor e ódio, máxima e mínima, macho e fêmea —, observa que todo extremo psicológico "contém secretamente o seu contrário", ou então se relaciona "de algum modo com êste de maneira muito próxima e essencial". E exemplifica com a doutrina do Yang e do Yin da filosofia clássica chinêsa.

Dessa oposição, prossegue êle, surge um peculiar dinamismo. Não há uso sagrado qualquer que não se converta em seu contrário. E quanto mais é extrema uma posição, tanto mais é de esperar sua *enantiodromia*, sua conversão no contrário. O mais santo é o mais turbado pelo demônio. E em suas análises verificou no campo da lingüística exemplos dessa enantiodromia, como no campo das religiões notou exemplos na mitologia, como a versão de um deus que se torna um diabo, como Lúcifer, o que traz a luz, ser, depois, o que traz as trevas.

Só assim se pode compreender que certos ritos religiosos alcancem o orgiástico, em cujos excessos chegam até ao incesto, à prostituição ritual e à conjunção com animais. Temos os exemplos das missas negras, em que Cristo é trans-

formado em símbolo diabólico, comunhões do diabo, pão sacrílego, e o vinho da maldade, ritos no mundo cristão, em oposição contrária à própria religião.

O 2 é o símbolo da dualidade, do binário, da Díada pitagórica. É o símbolo da reciprocidade antagonista, das antinomias, dos contrários (1).

Há no pensamento de muitas religiões a afirmativa de que do UM vêem tôdas as coisas, que para o Um tôdas retornam. Se considerarmos bem esta máxima, ela pode ser traduzida da seguinte forma: "Tudo que há ou existe vem do Ser, e ao Ser retorna". Em todos os pensamentos do mundo, há sempre a idéia do retôrno.

---

(1) A Díada pitagórica não é apenas a oposição. A Grande Díada, que é a Díada transcendental, é constituída do Ser Supremo como *forma* (na sua essência e existência), que é UM, e na sua *operatio,* isto é em sua acção, que tende para realizar algo. Corresponde à dualidade Pai, o Um, com essência e existência, como Vontade, para os intérpretes escolásticos, e o Filho, como Intelectualidade, Logos, como operação, que realiza a procissão *ad extra,* que é a da criação, que se manifesta através da segunda diada, a das procissões activas e passivas, no terreno da oposição. As procissões intrínsecas, imanentes ao Ser Supremo, as procissões *in intra* da escolástica, realizam-se no próprio Ser Supremo, sem delimitações. Os dois grandes papéis (daí *persona,* pessoa) que o Ser Supremo realiza são o da Forma e o da *operatio,* unidos no Ser, cujo *papel* de união, de infinito amor, é simbolizado pelo Espírito Santo, o que nos permite compreender porque a Trindade cristã é três hipóstases em Um só Ser. Êste tema, que é objecto da Teologia, é nos livros correspondentes devidamente estudado, não só em face do pensamento cristão como em outros sectores do pensamento religioso. No campo da filosofia, podemos dizer que o Ser Supremo é a sua própria *forma,* pois como existentes e como essente é o mesmo, pois nêle se identificam existência e essência. Mas o Ser é imutável na sua essência e na sua existência, pois é tudo quanto pode ser, opera. O operar e a forma se identificam, pois é a operação infinita do Ser Supremo. Como há aqui fusão absoluta, o símbolo do amor serve para apontá-lo. Nas religiões, êsse papel é indicado pelo Espírito Santo, no catolicismo; ou Brahman, no pensamento hindu.

Assim a Díada transcendental de Pitágoras não deve ser confundida com a díada imanente que se manifesta no antagonismo das oposições. A primeira é a Grande Diada, e a segunda é a simbolizada pelo 2. Compreende-se assim a série pitagórica. O 1 gera o 1 e êste o 2. O Um supremo (Pai) gera o Filho, que é ainda êle, Um, e êste

O que aqui está, é, no seu substracto (no *hipokeimenon*, no que está por baixo, no que o sustenta) ser e *do* ser. Se a posição é, por exemplo, a do materialista, tudo quanto é vem da matéria, e quando deixa de ser o que é (isto ou aquilo), não deixa de ser matéria e da matéria. As coisas se transformam, mudam-se, geram-se e corrompem-se. Mas o *ser* continua. Elas são sempre *de* ser(matéria, ou não-matéria, mas sempre ser).

Há aqui um dualismo inevitável em todo o monismo. E se alguém se colocasse numa posição monadológica, pluralista, admitindo que o universo nada mais é que o resultado de combinações figurativas de mônadas (como os átomos de Demócrito, por exemplo), ainda nesse pensamento, o desaparecimento de um ser êste ou aquêle, se daria no retôrno aos elementos componentes, que deixando de formar esta ou aquela figura, não deixariam de ser o que eram.

Numa idéia criacionista, como a cristã, o Ser Supremo, Deus, dá surgimento, do Não-ser, de criaturas que são marcadas pelo limite, pois elas não são tudo quando podem ser. O dualismo de acto e potência, que já se fixara nìtidamente no aristotelismo, ainda afirma o 2. A homogeneidade suprema do Ser, que é Deus, está ante a heterogeneidade da criatura, e os contrários, Um e Múltiplo, surgem inevitávelmente para estabelecer o binário.

No pitagorismo, sem querer aprofundar a sua simbólica, a díada é inevitável na criatura, que pode ser sempre vista diàdicamente, pois é sempre dois, acto e potência, essência e existência, ser e limite, presença e ausência, porque é privada de algo, etc. A díada, assim, transparece em todo o pensamento filosófico, como surge em todo o pensamento religioso, e até nas formas mais simples de apresentar-se.

Ao procurarmos a Unidade, encontramos sempre a Dualidade. A individualidade afirmada é uma separação do

---

gera o 2, a oposição da criação, porque a criatura é um ser que não é tudo quanto pode ser o ser. Nela há uma deficiência, pois a ela não podemos predicar todos os atributos predicáveis ao Ser Supremo. Ela é sempre fundamentalmente 2.

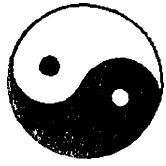
que não é ela (ex. *eu* e *não-eu*). A antítese apresenta-se inevitàvelmente. O que se individualiza, distingue-se do Outro. Para que algo se afirme é preciso excluir. A Lógica Formal é uma lógica de excludência e uma idéia só se torna nítida, distinta, quando se separa e se afasta de outra, que lhe é contrária. A *segregatio* é inevitável, como o é a dicotomia, a separação, a *crisis* aberta. Todo ser finito, como unidade, enquanto tal, separa-se de outros.

O dois não é um plural, mas a diferenciação. Por isso Pitágoras dizia que o Um não é número, porque o um, enquanto tal, é apenas êle. Mas comparado a outro já se torna numérico (de número, numeroso, que vem de *nomos*, norma, regra).

A polaridade do binário surge em todo o existir. Agente e paciente, positivo e negativo, movimento e quietude, os polos magnéticos, etc., tôdas essas dualidades polares, extremos específicos ou genéricos, surgem em todo pensamento.

No homem, tomado especìficamente, macho e fêmea, o eterno feminino (a *anima* de Jung) e o eterno masculino (o *Animus*), as duas ordens energéticas de extensidade e intensidade, etc.

No livro da *Gênese*, a criação é binária: a passagem do caos para o cosmos, e a passagem do que antes não *era* para o que *é*.



O Yang-Yin, dos chineses.

No *polemós* de Heráclito, no Yang, *activo*-passivo e no Yin, *passivo*-activo, da filosofia clássica chinesa, nas palavras do Ecclesiastes: "considera as obras do Altíssimo; elas são assim duas a duas e opostas uma a outra", no dualismo zaratustriano (do Zoroastro persa), de Ahura-Mazda e de Ahri

man (bem e mal), a dualidade das expressões lingüísticas (divergência, diferença, etc.), no Purusha (activo) e no Pakriti (passivo), dos hindus, no Amor e Ódio de Empédocles, nas duas serpentes do caduceu de Hermes Trismegistos, nas duplas divinas de Osiris-Isis, dos egípcios, e de Baal-Astarté dos mesopotâmios, em tôda a parte há sempre uma simbólica da Díada.

Vêmo-la simbolizada na cruz egípcia em forma de T, na cruz com as duas linhas, a horizontal e a vertical dos cristãos, que também é símbolo do quaternário (4), no Rei e na Rainha, no Sol e na Lua, nas Trevas e na Luz.

É por isso que o 2, na arithmosofia dos gnósticos, cabalistas, herméticos etc., não só é símbolo da díada, do binário, dos contrários, da oposição, das antinomias, mas também da diplomacia, do equilíbrio dos contrários, como da astúcia, do bifrontismo, etc.

Em tôda a natureza vemos a presença dominadora da lei da alternância, que se revela na dualidade da vibração, na dualidade da moção de qualquer espécie, o devir. O 2 é símbolo do devir, símbolo da alternância, símbolo da criatura, da constituição dualística do universo. Podem os factores ser múltiplos, mas todos podem ser reduzidos à díada. Os vectores podem ser diversos, mas sempre podem ser reduzidos a 2. Por isso dizia Pitágoras que todo o nosso conhecimento é dual, e só conhecemos quando o dois surge, pois, sem a oposição, não poderíamos conhecer. Tôda criatura pode ser vista como unidade, mas quando podemos conhecê-la diàdicamente, começamos a conhecê-la melhor, porque já realizamos a análise. Depois de conhecida diàdicamente, o conhecimento da unidade é rico, muito mais rico, porque já inclui maior concreção.

Em Deus, na teologia cristã, conhecer é ser. Não há aqui o diádico, porque o conhecimento é fronético, é por fusão, porque tudo é *de* Deus.

Nosso conhecimento exige o desdobramento do cognoscente e do cognoscido, sujeito e objecto. E, ao conhecer,

temos de separar, e quando conhecemos desconhecemos, porque não captamos fusionalmente (*totaliter*) o objecto. E o que conhecemos do objecto é separado do que é êle. Dêsse modo, pode ver-se que todo o processo gnoseológico é sempre diádico. E, como êle, é tudo na natureza, porque a física, a química, a biologia, e tôdas as ciências não podem deixar de reconhecer que em todo operacional, em todo o processual, em tudo quanto é finito, há o dual, a alternância, o binário, a díada. Por isso, o 2 é o símbolo da díada fundamental da criatura. Tôda criatura, para afirmar-se, afirma o 2.

Encontramos a simbólica do dois na arte, na filosofia, na ciência, nas religiões. Tôda a vez que o homem quer expressar o diádico, êle lança mão do 2 como símbolo, e das coisas que o expressam (duas tôrres das igrejas, janelas duplas, etc.).

Tôdas as coisas que são duas participam da díada; por isso tudo quanto numèricamente é dois é símbolo da Diada suprema, que se revela em todo o pensamento humano e em tôdas as épocas.

Tudo é e pode ser considerado diàdicamente, pois a diada é fundamental ao operativo do nosso espírito. Não podemos compreender o mundo sem o 2, pois cairíamos em aporias insolúveis.

Mas o 2 exige o 3, porque da oposição dos contrários resulta, não só a síntese (tese-antítese-síntese), mais também o resultado da oposição, a relação e, conseqüentemente, a série, que daí surge, etc., como veremos ao tratar da simbólica do 3.

ARTIGO 4

O 3. A TRÍADA. O TERNÁRIO. A TRINDADE

Estabelecida a díada na unidade, os elementos antinômicos ou oponentes se conciliam na unidade. A aceitação de uma dualidade pura levaria a muitas aporias, já estudadas através de nossos livros, e que têm sido o escolho insuperável de tôdas as tentativas filosóficas de estabelecer um dualismo.

O *polemós* (a luta) de Heráclito necessita de um ponto de encontro, e os opostos, para o serem, lhes é mister um ponto de univocidade. Há um traço de união que os identifica, e êsse traço de união é algo de que ambos participam, por uma participação de ser (*essendi*) ou de mera atribuição (*per attribuitionem*). De qualquer forma, o ternário surge ante a dualidade, porque os opostos não podem ser opostos puros, pois do contrário negariam (e nesse caso a negação seria excludente) a própria oposição.

Ademais a "luta travada" entre os opostos produz algo, um terceiro, que é o resultado decorrente do encontro dos contrários. Pode-se ademais considerar o ternário como a unidade dos opostos, ou harmonização dos opostos.

Todos os arithmósofos consideram a diferenciação como binária e a organização como ternária.

Todo ser é *um* na sua unidade, *dois* na polaridade dos contrários; *três* no seu processo, pelo relacionamento, dos opostos. Os pitagóricos diziam que tôdas as coisas podem ser vistas como 1, na sua unidade; como 2, nos opostos, (a oposição, depois da substância universal, é a segunda categoria dos pitagóricos) e três nas relações que formam entre si os opostos. (A *relação* é a terceira categoria dos pitagóricos).

Também o aspecto ternário das coisas finitas (ternário inferior) pode ser visto como princípio (início), meio e fim (como têrmo final), pois o finito surge, perdura mais ou menos e perece. Também pitagòricamente o ternário inferior é dado, quanto às coisas sensíveis, por 1) as coisas sensíveis em sua corporeidade individual, 2) como estructuras geométricas; 3) como reductíveis a números matemáticos.

Tôdas as coisas sensíveis (corpóreas) são corpos que ocupam um determinado lugar e se dão num determinado tempo, e podem ser compreendidos em sua estructura geométrica e por sua vez, algèbricamente, reduzidas a números matemáticos. Esta seria, em suma, a tríada inferior dos sêres.

A tríada superior é formada: 1) pelas formas (correspondentes às idéias de Platão) ou *arithmós eidetikós, arithmoi* que correspondem aos *eide* de Aristóteles, às *species* dos escolásticos; 2) as estructuras ontológicas, o *arithmós* formado de formas, pois as formas das coisas sensíveis, captáveis intelectualmente, no pensamento platônico, são *eidola* (diminutivo de *eidos*), formazinhas. As estructuras ontológicas são formadas pelas formas que são hieràrquicamente superiores às formazinhas (*eidola*), os *arithmoi arkhai*, os números arquetípicos.

Êsses dois ternários de Pitágoras, juntando-se ao ternário superior da divindade, do UM, formam o nove, o novenário supremo, que, tomado como unidade, é o grande 10, a *Década* Suprema, a Suprema Unidade, o UM (como Todo, Tudo e Único) (1).

O 3 é o símbolo conseqüentemente da *relação*, e sabemos que, na Teologia, há relações entre Deus-Pai, como vontade, Deus-Filho, como Intelecto e Deus-Espírito-Santo como Amor, o infinito poder unitivo do Ser. Podem-se formular outras interpretações da trindade, mas sempre há, no 3, um sentido da relação das partes ou dos elementos ou das pessoas (como na trindade cristã).

---

(1) A significação e a justificação filosófica dêsses 3 ternários são apresentadas em nosso livro "Pitágoras e o Tema do Número".

O 3 é ainda o símbolo do intermediário, do mediador. Entre as antíteses, há sempre um ponto de unificação, que medeia; o intermediário, o grande mediador entre a divindade e o homem, por exemplo, através do símbolo de Cristo, que é o grande mediador.

O 3 é o símbolo do dinamismo, porque se 2 pode dar o equilíbrio, três será o rompimento dinâmico dêsse equilíbrio, sem destruir a díada, a antinomia, mas que no interactuar, nas relações que se formam, expressa as modificações que uma sofre pela acção da outra e vice-versa, e, finalmente a diferença com que entra na nova relação, pela influência já sofrida pela acção da outra, que, por sua vez, já é diferente, explicando assim o devir dinâmico que o 2 apenas fundamenta, e o três capta como processo em seu desenvolvimento.

O 3 é assim o símbolo da relação, pois só há relação onde há dois têrmos que se colocam um em face do outro. A relação implica os relacionantes que podem ser diàdicamente considerados como opostos, como o expressa o pitagorismo.

Mas para que surja uma relação é imprescindível um ponto de identificação, que é dado pela unidade ou pelo mediador, o intermediário.

O ser, dizia Pitágoras (e aqui se refere ao ser finito) é a relação entre acto e potência, entre determinação e determinabilidade, entre forma e matéria, entre finito e infinito, porque o finito se relaciona ao infinito, por uma relação de dependência do primeiro ao segundo, não mútua, portanto. Mas êsse infinito unifica os extremos opostos, ou as antinomias, etc., pois os sêres finitos não são apenas produtos de uma *aggregatio* para o pitagorismo, um *mixton*, mas uma identificação que os transcende (Chaignet, "Pythagore et la philosophie pythagoricienne", p. 267).

O que se opõe numa antítese, para ser um contrário, deve pertencer ao mesmo gênero ou espécie, ou se substancialmente os relacionamentos pertencem a gêneros diversos, só longìnquamente, na lógica, incluídos num gênero maior,

se oporão como contrários naquela nota accidental, que está incluída numa espécie ou num gênero.

Não há oposição contrária entre uma cobra e uma árvore, mas o verde mais claro e o verde mais escuro de uma ou de outra permite distinguí-las, no verde, como contrários do verde, embora não extremos. Entre o branco e o preto há uma oposição contrária na intensidade de luminosidade. Entre o vermelho e o amarelo, há uma contrariedade escalar no gênero côr.

E nos encontramos aqui num ponto importante da gnoseologia que os antigos hermetistas, e sobretudo os pitagóricos de grau de teleiôtes, conheciam e examinavam. Não há conhecimento apenas (e referimo-nos ao conhecimento humano) com a presença de diferenças accidentais (qualitativas, quantitativas, relacionais, modais, etc).

Estas não seriam comparadas sem a presença de um meio têrmo da comparação.

Só notamos que há diferenças, porque há diferenças relativas a algo que idealmente está presente no acto gnoseológico. E êsse algo é o nosso esquema noético da espécie ou do gênero do que distinguimos, do que se opõe.

É nesse sentido que nos pitagóricos, e no simbolismo de tôdas as religiões, diz-se que não há conhecimento sem o 3, que o conhecimento exige o ternário, e essa a razão por que 3 é símbolo do conhecimento.

Como estabelecer uma polaridade sem um ponto de referência? E êsse ponto de referência é o que identifica os extremos, identificados na espécie ou no gênero.

Não se esgota aí a simbólica do ternário. Cronològicamente, o presente se opõe ao passado, mas são mediados pelo *agora* que os identifica.

Nos sêres vivos o tempo é visto ternàriamente: juvenilidade, maturidade e velhice; ou comêço, meio e fim.

Ante os opostos-contrários, colocados face a face, surge uma relação de harmonia, ordem e até de lei. Foi compa-

rando os factos da física, nas suas oposições contrárias, que os cientistas captaram as leis e assim também se observa nos outros sectores do conhecimento humano. Por isso três é símbolo da lei, do equilíbrio dinâmico que a balança física simboliza.

Das relações de oposição surgem novas modais que constituem uma série. Eis porque o três é símbolo da progressão e do processo, como já estudamos.

Êste símbolo é universal. Encontramo-lo em tôdas as culturas. Na chinesa, por exemplo, temos a tríada de Lau-Tseu: *Yang*, princípio predominantemente activo, e *Yn*, princípio predominantemente passivo, que são os aspectos de opostos contrários da unidade, que é a *Tau*. A harmonia entre os dois *h'u*, forma os três puros, *san-tsing*, que são expressados por três sons Y (a unidade absoluta), *Hi* (existência universal), *Uei* (a existência individual). Combs compara essas três letras, Y, Hi, Uei, com as três primeiras letras do tetragrama judeu *Iod-hé-vau*, que, juntando-se à repetição de *hé*, dá Jeová (he-yod-he-vau), e nos gregos a expressão mística *evohé*, que os romanos usavam para aclamar Baco, e finalmente, na decadência, a Momo.

No *"Tau-te-king"*, diz Lau-Tseu: "o primeiro engendrou o segundo; os dois produziram o terceiro, e os três fizeram tôdas as coisas. Aquêle que o espírito apercebe, e que os olhos não podem ver, chama-se Y, a unidade absoluta, o ponto central; aquêle que o coração entende, e que o ouvido não pode ouvir, chama-se Hi, a existência universal; aquêle que a alma sente, e que a mão não pode tocar, chama-se Uei, a existência individual. Não busques penetrar nas profundezas desta trindade, sua incompreensibilidade provém de sua unidade".

"E essa unidade é Tau, que é a verdade, é a vida, é a sua própria regra e o seu próprio modêlo".

"É tão elevado que não podemos alcançá-lo, tão profundo que não podemos sondá-lo; tão grande que contém todo universo. Quando olhamos do alto, vemos que não tem comêço; quando seguimos suas produções, vemos que elas não têm fim".

Encontramos a tríada, na religião shintoísta, no Japão. No Egito, principalmente em *Osiris, Isis* e *Horus*, que é o filho, produto da oposição entre o masculino Osiris, princípio activo, e a feminina Isis, princípio passivo, que formam Horus, o *Synolon*, no sentido aristotélico, isto é, o existente determinado.

Encontramos a tríada, na Índia, em *Agni, Indra* e *Soma*, e posteriormente na *trimurti Brama, Siva, Vishnu*, em sentido exotérico, mas que esotèricamente são três aspectos de *Braman; Sati, Shit*, e *Anandra*, que significam existência, espírito, e vida. Encontramo-la nos caldeus em *Oanes, Bim*, e *Bel*. Nos fenícios, com *Baal, Astartée* e *Belkarte;* nos persas, com *Ormuzd, Ariman* e *Mitra*. Na religião escandinava, com *Odin, Frega* e *Tor*. Nas religiões naturalistas simbolizadas pela tríada do Sol, Lua e Terra.

O três é assim o símbolo da trindade divina em tôdas as religiões cultas da humanidade.

Encontramo-lo também entre os gregos, como entre os filósofos. No cristianismo, temo-lo na trindade *Pai, Filho, Espírito Santo*, com várias interpretações, mas tôdas aceitando o Filho como engendrado, e o Espírito Santo como o Amor entre ambos. Assim o Poder vem do Pai, o Intelecto é o Filho, e a Vida é o Espírito Santo.

Daí a trindade de São João: *Vita, Verbum*, e *Lux*, símbolos: a primeira, da acção; *Verbum*, do acto; e *Lux*, da intelectualidade, ou da Vontade.

Não vamos transcrever as diversas maneiras de interpretar a trindade cristã, mas devemos compreendê-la sempre como três pessoas, isto é, como três papéis supremos que representa a divindade, nas suas procissões *ad intra*, isto é, imanentes à própria divindade, como Acto, Intelecto e Amor. Acto como princípio, intelecto como escolha; amor, o poder absoluto unitivo do ser, que identifica as pessoas, que no ser supremo coincidem no mesmo ser e na mesma simplicidade absoluta.

O nosso conhecimento de crise, que exige oposições nìtidamente esboçadas, por dispormos de esquemas que, separados, não podemos captar na sua homogeneidade, expli-

ca-nos o mistério que se atribui à trindade, que é objecto de especulação e não de solução, pois só beatìficamente poderíamos compreendê-la.

Êste é o pensamento da Igreja, o que não impede ao filósofo que busque explicá-la, embora aquela estabeleça que tôda e qualquer explicação pode ser melhor que outra, nunca porém exaustiva da Verdade, cuja captação total exige um intelecto infinito, do que não dispomos.

* * *

Nas diversas classificações da psicologia, encontramos a presença do três, das disposições de nossas funções e faculdades, das almas: animal, vital, intelectual, ou outras como sensibilidade, intelectualidade, vontade; etc.

O homem pode ser visto triàdicamente como sensibilidade, intelectualidade e afectividade, isto é, o sensório-motriz, o pensamento, e o coração. Esta é a divisão triádica dos índios quíchuas da Bolívia e da Argentina, que expusemos na "Psicologia".

O ternário é por sua vez simbolizado de diferentes maneiras. O símbolo mais universal é o triângulo. Encontramos o triângulo na China para simbolizar o Tau; no Egito, nas pirâmides, que por sua vez são três, como a de *Kheops, Khefren* e *Mikerinos;* nos judeus, com o símbolo de Jeová. E também nas igrejas cristãs, na maçonaria, entre os hindus, etc.

Tudo quanto é três, por ser três, participa da triada suprema; porisso, em todos os povos, em tôdas as eras, encontramos o três como símbolo do Supremo, da Divindade.

Seguindo as providências que dispusemos quanto aos planos simbólicos, o três, como símbolo primário, secundário, etc., até alcançar a década, reflete tôda a simbolização universal de que três aponta, pois, em todos os planos, temos sempre presente o ternário. Ao fazermos êste exame verificamos que hieràticamente todos os planos universais se processam por ligações de ternário a ternário. A trindade suprema, divina; logo abaixo a trindade da criação, os opostos

e o que surge desta oposição, a relação; o ternário ontológico e o ôntico que dêle decorrem hieràrquicamente, até o ternário da criatura, tomada individualmente. Porisso encontramos na arte decorações em formas triangulares, em que o vértice do triângulo penetra na base do triângulo superior, entrelaçando-se, assim, ternários ligados uns aos outros, o que simboliza a ordem e, conseqüentemente, a lei universal.

Em tôdas as igrejas, templos e até em construções profanas, encontramos símbolos do ternário, expostos intencionalmente ou não, os quais nos favorecem, com o auxílio da dialéctica simbólica, realizar a análise de uma obra cultural nos seus diversos planos, isto é, desde a significabilidade mais próxima até à mais remota.

Na tríada maçônica, aprendiz, companheiro, mestre, isto é, trabalho, estudo, sabedoria, vemos a mesma tríada das ordens iniciáticas, como no pitagorismo: *paraskeiê* (preparação, aprendizagem) *cathartysis* (de *cátharsis*, purificação, estudo, conhecimento), e, finalmente, *teleiôles* (de *teleion*, fim, finalidade, conhecimento das causas, saber).

Encontramos o três não só nesta simbolização iniciática como também como símbolo de uma iniciática superior, grau mais elevado de penetração no místico, no oculto, no desconhecido, no que se cala, no que é temido, como vemos em todos os mitos religiosos nos três dias, em que a figura divinizada penetra nas trevas para, finalmente, ressurgir, como se dá no mito de Buda, Krishna, de Osiris, de Demeter, Dioniso, Cristo, etc.

Teríamos assim duas tríadas iniciáticas: a primeira no campo do conhecimento, e a segunda no mistério, cuja soma de ambas daria o seis, símbolo da harmonia que mais adiante estudaremos, que é simbolizado também pelos dois triângulos, que formam a estrêla de seis pontas, da qual trataremos oportunamente.

São símbolos do 3, o tridente, a letra G (gama dos gregos, o *Ghimel* dos hebreus). O Tridente, mais a flor de lótus, simbolizam o iniciado nos mistérios.

ARTIGO 5

O QUATERNÁRIO — O NÚMERO 4

Ao serem examinadas as vibrações, verifica-se fàcilmente que a alternância, que é diàdica, só apresenta a sucessão nìtidamente quando há repetição da díada, portanto quando se apresenta quaternàriamente. Assim a curva alta e a curva baixa, quando repetidas, dão o sentido da sucessão, do prolongamento.

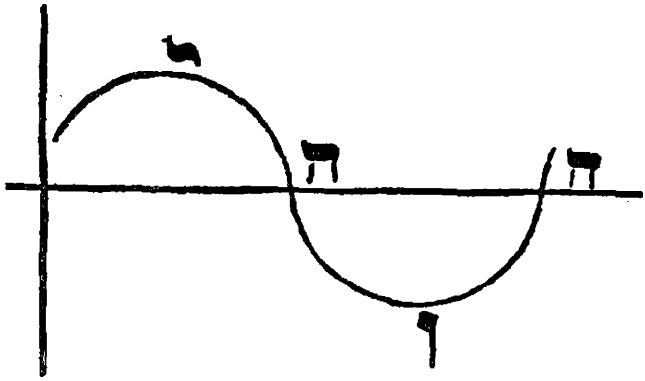
Ademais, a visão do orbe permite estabelecer os quatro pontos cardiais, os quatro ventos tão distintos de cada direcção, como ainda as quatro estações, que se apresentam nìtidamente diferentes nos climas temperados.

O exame do espaço leva a estabelecer as direcções quaternárias, as mais simples com as quais se pode dividir o espaço, como alto e baixo, direita e esquerda. Ao observar os estados da matéria, pôde o homem reduzi-los a quatro estados elementares: o sólido, o líquido, o aeriforme e o fluídico, cujas combinações dariam os outros estados conhecidos. No exame do clima, percebeu o homem que êle é quaternàriamente distribuído: quente, sêco, frio e úmido, cujas combinações dariam a heterogeneidade dos climas conhecidos.

Ao examinar etnològicamente a constituição das raças humanas, verificou que, conforme os pontos cardiais, as raças eram também quatro: a branca no norte, a negra no sul, a amarela ao leste e a vermelha no oeste. Ao examinar o funcionamento na natureza, observou que quatro eram as suas funções caracteristicas: a assimilação, que se dá até no reino vegetal; o catabolismo animal, que revela características diferentes da vegetal; a geração, e, finalmente, a constituição do sistema nervoso, com funcionamento diferente

dos outros. O homem, por exemplo, é mineral, é vegetal, é animal e é o racional. Na divisão da natureza, comprovou que podia reduzi-la a quatro reinos: o animal, o vegetal, o mineral e o humano.

Se perpassarmos os nossos olhos pelas obras dos antigos jônicos, e se formos além, até o pensamento das culturas egípcia, hindu, japonêsa, encontraremos sempre a afirmativa de que quatro são os elementos fundamentais, de cujas combinações surgem todos os outros: terra, água, ar e fogo, que correspondem aos quatro estados da natureza. Verificou ademais o homem que os quatro estados da natureza não se seguem um ao outro arbitràriamente, pois não se passa do estado sólido para o gazoso sem que o anteceda o estado líquido, como no campo das estações o verão não passa para o inverno, sem que se intercale o outono. Encontramos ainda na química moderna uma reprodução dêstes quatro estados, dos quatro elementos primordiais, como seja o hidrogênio, que corresponde à água, o oxigênio, que corresponde ao fogo, o azoto, que corresponde ao ar, e o carbono que corresponde à terra.



A curva do tetragrama.

São êstes quatro elementos os principais de cada um dêstes estados da matéria ou pelo menos os fundamentos, e vemos nos mitos religiosos gnomos correspondendo à terra,

ondinas correspondendo à água, sílfides correspondendo ao ar, e salamandras correspondendo ao fogo.

Em tôda a parte a mesma simbólica do quaternário, até quando o homem procura classificar os caracteres, ou melhor os temperamentos, como na concepção hipocrática. O linfático corresponde à água, o sangüíneo corresponde ao ar, o bilioso corresponde ao fogo, e o nervoso corresponde à terra.

Também na filosofia encontramos sempre a presença do quaternário. Ao estudar as causas, Aristóteles reduziu-as a quatro fundamentais: a eficiente, a formal, a material e a final. Quando Jung classificou os caracteres em dois, introvertido e extrovertido, pouco depois teve de estabelecer quatro funções, e posteriormente subdividir o introvertido em activo e passivo e, idênticamente, o extrovertido, classificando os caracteres quaternàriamente.

Quatro eram as regras da alquimia, quatro as escalas da natureza, quatro as idades do homem, quatro os períodos do homem, como os períodos do dia.

Os pitagóricos consideravam quatro os números sagrados, a *tetractys*, pois a divindade pode também ser vista quaternàriamente como mais adiante veremos. A *tetractys* é simbolizada pelos quatro primeiros algarismos, $1 + 2 + 3 + 4 = 10$, cuja soma é a grande década, a unidade suprema. Êstes quatro números podem referir-se, na aritmologia, ao ponto (1), linha (2), superfície (3), cubo (4), mas, para os pitagóricos, esta simbólica é sòmente de grau de *paraskeiê*, pois nos graus mais elevados, ela simboliza o quaternário tomado no sentido mais profundo, isto é, além da tríada inferior, que já tivemos oportunidade de examinar.

Examinando a natureza e os seus ciclos evolutivos, veremos que êles podem ser sempre reduzidos a quatro.

O quaternário é o número do tempo e das coisas temporais. É assim o símbolo das coisas corpóreas, o número do universo cósmico.

Em tôdas as religiões do mundo, é empregado como símbolo da natureza, e uma filosofia ou um pensamento religioso, que se ativesse apenas ao campo do quaternário, seria uma filosofia ou religião meramente naturalista.

Entre os iniciados, fala-se no quaternário quando se faz referência ao universo dos ciclos revolutivos.

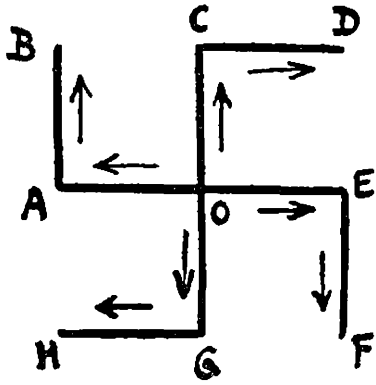
E até no sector da História e da Sociologia não são poucos os estudiosos que se vêem forçados a estabelecer êsse número, quando desejam estudar as fases da história, como Spengler, que divide os ciclos culturais em quatro períodos, pois é impossível reduzir um ciclo a menos de quatro, se se deseja ter um conhecimento fundamental.

A circunferência, cortada em cruz pelos diâmetros (horizontal e perpendicular) nos revela o quatro imerso na circunferência. E temos aqui uma visão simbólica da unidade, a circunferência, dividida em suas quatro partes. É uma simbólica panteísta, naturalista, materialista, etc. Se no entanto fôr a de um quadrado incluso na circunferência, teremos uma visão panenteísta, isto é, tudo (*pan*) está em Deus (*em theos*).

Temos o quaternário simbolizado pelo quadrado, como ainda o encontramos pelo tetraedo. A cruz suástica é símbolo do quaternário, mas as suas pontas, os segmentos verticais e horizontais representam a expansão e o dinamismo do quaternário. Entre os hindus, encontramos o quaternário simbolizado pelo lótus de quatro pétalas.

Um dos símbolos mais expressivos do quaternário é a base das pirâmides do Egipto, tendendo cada lado para um dos pontos cardiais. Em sua base, a pirâmide é quaternária. Mas como convergem as linhas para um ápice central é símbolo também do quinário. Na verdade as pirâmides são símbolos de todos os números, e querem referir-se

aos *arithmói arkhai* (os números arquetípicos) que são 9, nos quais já estudamos a unidade, a oposição e a relação,



A Suástica.

correspondentes ao 1, ao 2 e ao 3, e agora ao 4, que é símbolo da reciprocidade, da evolução básica.

Encontramos o 4 simbolizando diversas tétradas de divindades, como entre os fenícios, Baal, princípio masculino abstracto, Baan, princípio feminino abstracto, Cusoros, princípio masculino realizador, e Mot, princípio feminino realizador, ou ainda Indra, Mitra, Varuna e Agni, entre os brâmanes, etc.

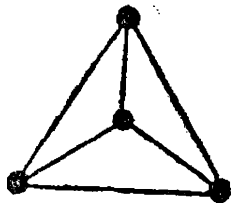
Quatro são os evangelhos, quatro as letras que estão colocadas ao alto da cruz (I.N.R.I., interpretadas geralmente como *Jesus Nazarethus Rex Judæorum*, — *Jesus de Nazarét Rei dos Judeus*, que os hermetistas interpretam por *Igne Natura Renovatur Integra*, "pelo fogo é a natureza totalmente renovada".

As quatro letras, no alfabeto hebraico, são as seguintes, com os seus significados: *Jam*, que significa o mar, água; *Nour*, o Fogo, a lâmpada, *Ruach*, o Ar, o sôpro; e *Iabeshah*, a Terra, o sal.

Nalguns quadros renascentistas, a cruz imerge na terra, ergue-se para o ar ao céu, uma das extremidades aponta a

água de um riacho e, a outra, ao Fogo, simbolizado por um raio.

Quatro são os soldados que partilham os despojos de Cristo, e o quatro encontramos em muitas passagens da Bíblia, sempre apontando a criação no sentido evolutivo e cíclico.



O tetraedro símbolo do quaternario.

Aplicando a nossa dialéctica, que até aqui foi esboçada, é fácil compreendermos o uso simbólico do quaternário, mas antes examinaremos o sentido da *tetractys*, dos pitagóricos.

A unidade aponta à Mônada suprema, ao Ser Supremo, que é UM. Dois indica a oposição das duas positividades opostas, contrárias, os dois vectores de tôda a criação, a Díada menor. As relações que surgem da díada dão surgimento à série.

Todo ser finito é composto de um ser activo, determinante, que é o seu acto, e um passivo, determinável, que é a sua potência. Se o que é em acto *já* é, o que é em potência *ainda não é*. Conseqüentemente o ser finito, em acto, não é tudo quanto pode ser. Falta-lhe algo, de algo carece, de algo está privado. Portanto, além do acto e da potência, há ainda a privação. Quando a potência se actualiza, o não-ser passa a ser. Da díada de ser e não-ser, na actualização, temos o não-ser que agora é. Neste caso, a síntese que se forma entre as antíteses *ser* e *não-ser*, não é apenas triádica, mas quaternária, pois a síntese é a afirmação do que era antes e do não-ser anterior, cuja possibilidade podia actualizar. Na síntese, há ainda a afirmação da actualização da possibilidade, a negação do ser antes, e a negação do não-ser,

e negação binária do ser anterior e do não-ser anterior, que estão, na síntese, afirmados e negados.

1.ª fase: 1) Ser; 2) Não-ser.

Quando o não-ser recebe a "forma" nova, isto é, quando actualiza uma possibilidade, temos:

2.ª fase: 3) o Ser que era, já não é como era, para ser agora como é; 4) o não-ser, que não era, *é* agora.

O não-ser, ao receber a forma, nega-se como não-ser para afirmar-se como ser; mas, como ser agora, não deixa de afirmar a possibilidade que tinha antes, pois a actualização, que se dá agora, é também uma afirmação da possibilidade anterior.

Essa é uma maneira de compreender o quaternário como seria proposta dentro de uma dialéctica hegeliana, conciliada ao pensamento esotérico.

No pensamento exotérico das religiões e dos mitos, o quaternário refere-se ao aspecto da ordem cósmica em seus ciclos. Mas o cosmos é, por sua vez, um símbolo da Grande Mônada, do Ser Supremo, pois o exige, como já vimos.

Encontramos o quaternário em tôdas as classificações da natureza, em tôdas as esferas do conhecimento humano. Encontramo-lo nos cosmos, também. Para os pitagóricos, é o quaternário, a *tetractys*, a origem de tôdas as coisas sensíveis, corpóreas, as quais podem ser vistas sob dez ângulos ou maneiras: unitária, diádica, ternária e quaternàriamente.

É preciso compreender a tétrada pitagórica de dois modos: a *tetractys* suprema, e a tétrada inferior. A primeira refere-se à tríada divina e à criação, que comporia o Todo e Tudo. A segunda tétrada refere-se ao quaternário.

Da oposição (dois) surge a relação (três). A relação entre os opostos dá o surgimento do ser serial e evolutivo, o ser quaternário, o ser cósmico, que sucede na temporalidade. Todo o ser corpóreo é triàdicamente composto, porque é o produto de um relacionamento. Mas tal relacionamento não é estático, mas dinâmico, e o ser corpóreo sucede, portanto,

no tempo, onde desenvolve suas procissões activas e passivas, o que caracteriza o seu *evolver*, a sua evolução.

Quatro simboliza assim a reciprocidade do *activo*-passivo e do *passivo*-activo, que se dá em tôda ordem cósmica.

Quatro é assim o símbolo da evolução corpórea, a evolução dos sêres cronotópicos, que se dão, portanto, no tempo e no espaço. Corresponde, dêste modo, à visão tempo-espacial da física moderna, às quatro dimensões da corporalidade.

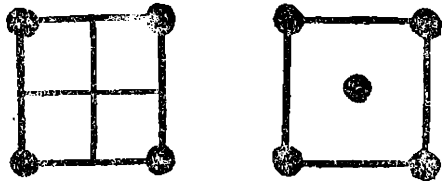
O ser corpóreo é para os pitagóricos aquêle que tem um princípio, um meio e um fim, e se desenvolve, em suas procissões activas e passivas, no tempo e no espaço.

ARTIGO 6

O QUINÁRIO

Encontramos no quaternário uma dupla oposição. Se tôdas as coisas do mundo criado podem ser vistas diàdica e ternàriamente, as coisas do mundo físico são sempre tomadas quaternàriamente se queremos alcançar a sua base estructural física.

Ao estudar a oposição entre as diferenças últimas do ser finito (para os escolásticos as *differentias ultimas* eram acto e potência; no pitagorismo é a diada, pois todo ser finito é sempre diádico, ou seja, pelo menos é um producto de *dois*, de dois co-princípios que o geram), a oposição, repetimos, revela a relação formada entre os opostos positivos, contrários, mas identificados no ser, pois ambos são ser, ambos têm a eficácia do ser. Portanto, temos, na oposição, a díada; dela surge uma relação, a tríada, e finalmente como são identificadas no ser, a tétrada.



Símbolos do quaternário e do quinário.

O quaternário surge, assim de várias maneiras. Temos ai o fundamento das categorias pitagóricas: *Mônada*: a substância universal; *díada*, a oposição entre os contrários opostos (conseqüentemente a categoria da contrariedade é imanente ao ser finito), *tríada*, a relação que surge entre os opos-

tos em face um do outro; a *tétrada* categorial seria a *reciprocidade*, pois os contrários se interactuam, dando surgimento ao evolver físico.

O equilíbrio, que surge da relação entre os opostos, a adequação, a harmonia que sempre implica o equilíbrio entre os opostos analogados, são conceitos que se referem às relações surgidas e à reciprocidade e às modais, que delas decorrem, e que serão a seguir objecto de estudo.

O quinário, portanto, encontra aqui um fundamento categorial e decorrente do desenvolvimento da oposição fundamental, a díada.

Os pitagóricos dizem, simbòlicamente, que o 1 gera o 1, e êste o 2, e êste o 3, e êste o 4, e êste o 5. Temos aí exposto, no campo das categorias, a sucessão ontológica dos números, como símbolos. O UM, o ser divino, cria o UM, substância universal. Essa passagem do UM Supremo, a tríada suprema, a trindade, para, na procissão *ad extra* da criação, dar surgimento à Substância Universal, é tema de Teologia, e é nas obras correspondentes que teremos oportunidade de examinar as diversas doutrinas criacionistas, comparando-as com o pensamento pitagórico, tão pouco conhecido e tão caricaturizado (1).

Na Atharvaveda encontramos esta passagem "A Vida, que é a melhor, diz: — "sou eu que por essa quintupla divisão de mim mesma, reúno e sustento o feixe de cinco flechas".

Para os hermetistas, o número cinco é esférico, porque multiplicado por si, tantas vêzes quantas se quiser, deixará sempre uma desinência do produto igual a si mesmo. O três é triangular, o quatro é quadrado, e o cinco será pentagonal.

Cinco é a hipotenusa do triângulo rectângulo, que corresponde à diagonal do quadrado, que por sua vez, inscrita numa circunferência, corresponde ao diâmetro da circunferência.

---

(1) Êsse tema é por nós estudado em "O Homem perante o Infinito".

A relação entre a Circunferência e o seu diâmetro é incomensurável, dando um número irracional, como é *pi* (3,1416).

No estudo do quaternário, verificamos que dois pares de contrários encerram o cronotópico (o tempo-espacial). O quaternário dá um equilíbrio mecânico, dá o limite.

O cinco é, na natureza, o símbolo do éter que permanece como a substância da qual surgem tôdas as diferenciações quaternárias.

Mesmo que nos colocássemos numa posição materialista, teríamos de alcançar ao cinco, pois a matéria, considerada em si mesma como *matéria prima*, seria a quinta em face do quaternário.

Encontramos nos antigos a classificação quinária de: terra, água, ar, fogo, éter. As coisas físicas apresentam os estados: sólido, líquido, gazoso, fluídico, correspondendo ao éter o estado verdadeiramente etéreo, homogêneo, que ultrapassa o campo do conhecimento intuitivo sensível.

Psicològicamente considerado, o nosso conhecimento intuitivo alcança apenas o quaternário. O quinário exige já uma penetração de ordem intelectual, especulativa portanto, um além do quaternário. Eis porque o cinco é também o símbolo do mental, quando *vê* o que os olhos e os sentidos não captam.

Nas religiões, encontramos o quinário expresso, como entre os hindus, em cinco deuses; nos chineses, os cinco elementos, as cinco faculdades activas, as cinco coisas periódicas, etc.

Nos hermetistas, encontramos o têrmo *quinta-essência*, que é o princípio ao qual estão ligados os quatro elementos. É ela a semente, a matriz, por oposição aos quatro elementos. E vemo-la representada sob a forma de uma rosa de cinco pétalas, a rosa hermética.

Cinco são as formas geométricas sólidas elementares: o tetraedro, o cubo, o octaedro, o dodecaedro e o icosaedro, tôdas elas com os seus lados iguais, ângulos iguais e faces

iguais. A substância é, na filosofia escolástica, vista sob cinco predicados ou predicáveis: predica-se-lhe o *accidente*, o *próprio*, a *diferença*, a *espécie* e o *gênero*.

Na simbologia aritmosófica, o cinco é o símbolo da matéria viva, esta é sempre classificável em cinco aspectos. Assim, nas plantas mais evoluídas, distinguimos cinco partes: raiz, tronco, fôlhas, flôres e frutos.

Como vimos anteriormente, cinco já aponta a uma vitória ou a uma superação da matéria, por isso é o símbolo do homem, e o vemos representado no pentagrama, na estrêla de cinco pontas, que representam o homem, como vemos também no sinal chinês do *yen*. Encontramos o pentagrama na cultura egípcia, e a própria pirâmide é ainda um símbolo quinário.

A estrêla de 5 pontas.

Nas culturas menores, encontramos o cinco simbolizado pelos dedos das mãos, sendo o polegar o que simboliza o homem pela sua oposição aos outros dedos. O pentagrama é símbolo muito usado entre os maçons e corresponde à estrêla de cinco pontas, o símbolo do homem, do espírito elevado, mais que, invertido, é o símbolo da aberração humana, do demoníaco, como vemos no pentagrama invertido com a cabeça do bode. As pirâmides têm cinco pontas e nos sacrifícios prestados pelo povo de Israel, encontramos

a presença dos cinco animais sacrificados, votados aos cinco princípios.

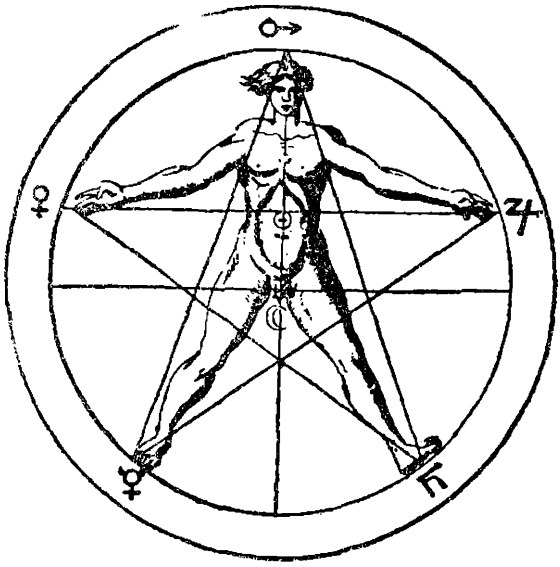
Símbolo chinês de Yen (homem).

Refere-se também o cinco aos nossos cinco sentidos. Cinco são as viagens do iniciados.

Se o quaternário reduz a visão cósmica dentro dos ciclos evolutivos, o 5 é um romper dêsse equilíbrio imanente, e é, por isso, símbolo de um transcender do físico. É essa uma das suas mais importantes significações, embora, por sua polissignificabilidade, possa ser empregado nos diversos sentidos que tivemos ocasião de examinar até aqui.

A visão materialista, a meramente empirista, as naturalistas, permanecem tôdas dentro da visão quaternária, que pode significar aquela que apenas se inclui na imanência do ser físico. A ciência, como a compreendemos hoje, é quaternária, muito embora em suas investigações alcance a certos limites que ela, dentro do critério científico, não pode ultrapassar. É precisamente neste ponto que a ciência invade o campo da filosofia, cujo objecto pertence à Filosofia da Ciência. Ao tratar do número em sua essência, da matéria, da energia, das fontes de todo o ser físico, a ciência sente que o terreno do imanente lhe é estreito. Ao tangenciar êsses limites, o cientista ou recua ou avança. Se recua, permanece no campo apenas científico; se avança, invade, quer queira quer não, o âmbito da filosofia.

Dêsse modo, o quinário é o símbolo da *via philosophica*. É uma divisa que separa duas esferas, ou melhor, o que apon-



O homem no pentagrama.

ta para o âmbito pròpriamente filosófico, pois a filosofia não exclui, nem deve excluir o campo científico, de onde pode partir para especular sôbre o que ultrapassa o meramente físico, o quaternário. É esta a razão que permite fazer uma distinção entre o quaternário inferior, o que já tivemos oportunidade de estudar, e a *tetractys* suprema, cujo conjunto forma o octonário, simbolizado pelo 8, que será tema a ser examinado oportunamente.

A vida, por exemplo, para a própria ciência, é rebelde a enquadrar-se dentro dos esquemas do quaternário. E não só a vida, mas também as manifestações inteligentes superiores. Êsse ultrapassar é irritante para muitos materialistas, que fazem esforços em reduzir tudo ao quaternário.

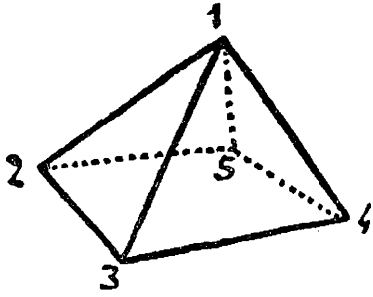
E é essa a razão por que o cinco, que surge nos símbolos do pentagrama, é uma indicação da vida e da inteligência,

porque já aponta para algo que se coloca além da dimensionalidade física. Aí, nesse sector, os números matemáticos

O pentagrama invertido.

quaternários, que correspondem à tríada inferior do pitagorismo, são inaptos para traduzir a realidade que se apresenta, e exigem, conseqüentemente, o trabalho do filósofo.

É a maçã o símbolo do pentagrama, pois suas sementes se colocam como a estrêla de cinco pontas (pentacarpo ou pentacarpelado).



As cinco pontas da pirâmide

Na Bíblia, no livro da Gênese, o fruto proibido é a maçã, fruto da árvore da sabedoria, porque o cinco simboliza a actividade do espírito ao conhecer o quaternário, o saber que conquistado, afasta o homem do jardim do Eden, o jardim da

vida inocente animal, para levá-lo, pelo conhecimento do bem e do mal, ao sofrimento da vida. Por isso o cinco é símbolo da *mente* e da *inteligência*, o espírito humano que cerca a natureza (como a *serpente*), para conhecê-la e julgá-la.

Na sua combinação aritmonômica, o cinco é a soma do primeiro número par, o 2, e do primeiro número ímpar, o 3 (o 1 não é nem par nem ímpar aritmosòficamente considerado). Eis porque o vemos simbolizar o matrimônio.

Para sintetizar, podemos dizer que o 5 é símbolo da *forma*, dos esquemas que escapam aos olhos do corpo e são vistos pelos *olhos* da inteligência.

ARTIGO 7

O SENÁRIO

O Ser Supremo, a Mônada Infinita, realiza, pela diferenciação, a díada, que é a oposição dos sêres já determinados, o que determina (o positivo-activo), e o que é determinável (o positivo-passivo).

Da relação entre ambos, surge a ordem, que é ainda ternária, e dela a evolução, a realização, que é quaternária e, conseqüentemente, a organização da forma, da vida, que é quinária.

Temos aqui a primeira fase da procissão criadora, procissão de ida, e *proodos*, o *kethados* dos neo-platônicos e gnósticos. Começará então a procissão de retôrno, pois o que partiu do Ser Supremo retornará a êle (*episthrophe*).

Da díada, em sua oposição, surgem as relações, que não são apenas estáticas, mas dinâmicas, porque da interactuação de um dos têrmos da díada sôbre o outro, dá-se um heterogeneizar-se numèricamente compreensível, em sentido genuìnamente pitagórico.

A relação da oposição revela uma reciprocidade entre os têrmos relacionados. Ademais, há o surgimento de uma ordem quaternária, que seria o produto da reciprocidade entre os têrmos. Ora, o número 6 é par e, portanto, há nêle a simbolização de um equilíbrio.

O senário é um número triangular, cuja propriedade consiste em ser ao mesmo tempo duas vêzes três. Para alguns hermetistas, que vêem no 6 o produto de $1 \times 2 \times 3 = 6$, nêle se traduz a reunião da Intenção, da Vontade e do Verbo na criação, como o faz Martinez de Pasqually.

Os antigos consideravam como número perfeito (*teleiòs*), aquêle que fôsse igual à soma de seus divisores, que no caso de 6 são: 1, 2 e 3.

Mas se retornarmos à mancira pitagórica de compreender o número, veremos que, da díada, surge o três, como relação: da relação, o quatro como reciprocidade e o surgimento da evolução física.

A diferenciação da díada nos oferece o ser positivo-activo e o positivo-passivo. Mas o positivo-passivo não é uma negação da actualidade, pois a determinabilidade é a aptidão de algo para ser determinado por outro, isto é, de receber, de outro, a determinação do que ela não tem, mas para o que tem aptidão. Assim a determinabilidade de um ser qualquer, tomado do mundo do quaternário, mostra-nos que um ser tem aptidão para receber uma determinação que ainda não tem, mas para a qual é êle apto. Portanto, se considerarmos que um dos têrmos da díada é a potência, como o considera Aristóteles, essa potência tem de ter uma actualidade de potência, pois do contrário seria nada, e não poderia entrar numa composição, como o é o ser relacional, que surge, que é a criatura, que é um ser, porém não é tudo quanto pode ser; e é, portanto, um composto de acto e potência, de determinação e determinabilidade.

Dêsse modo, os têrmos da díada têm de ser diferenciados, mas inversos no poder unitivo do ser, e a determinação (acto) seria a capacidade de determinar, e a determinabilidade (potência), a capacidade de ser determinável.

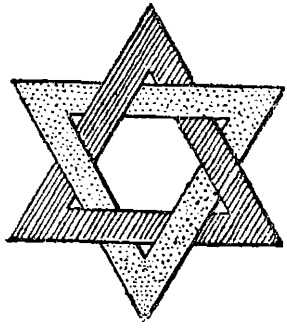
O ser diferenciado, que é outro que o Ser Supremo, axiológica e ontològicamente, pois aquêle é imutável, enquanto êste conhece a reciprocidade e, conseqüentemente, as mutações, revela a aptidão de determinar, e a de ser determinado.

Mas o que determina, no quaternário, é, por sua vez, determinado, porque quem exerce uma acção de determinação, sofre uma determinação por sua vez. Ademais todo o ser é determinável na proporção de sua forma, e esta limita a determinação, e exerce uma determinação na determinabilidade de outro.

Essa reciprocidade poderia ser exemplificada, embora grosseiramente, pelo giz com o qual se escreve no quadro negro. O giz actua sôbre o quadro negro, determinando a figura de que o quadro negro, por ser determinável, recebe. Mas, por sua vez, a resistência do quadro negro oferece uma determinação no giz, por sua vez determinável. Se os co-princípios do ser, a díada, são positivos e não podem deixar de ser, a determinação de um sôbre o outro implicará uma reciprocidade que pode ser intensistamente maior ou menor, o que permitiria a heterogeneidade da reciprocidade, pois um determinaria mais do que é determinado, ou vice-versa (1).

Nesse caso, haveria uma interactuação e desta, que é quaternária, surgiria uma nova relação, que categòricamente seria uma modal. Teríamos, neste caso, o seguinte:

Um dos têrmos da díada é, *em si*, 1; na relação de oposição, por actuar, por determinar, é outro, 2, e, ao sofrer a determinação, é 3. A reciprocidade que há entre os têrmos da díada, em oposição, alcança a três aspectos de cada lado. O equilíbrio que finalmente resulta dessas duas tríadas é 6, que passa a ser símbolo do equilíbrio e da harmonia, pois da interactuação, que se dá na reciprocidade, surgem modais, mas o resultado é uma harmonia.



O hexagrama.

Temos, então, o ser-em-si, o ser para-outro e o ser-para-si. Exemplifiquemos: um homem casa-se com uma mu-

(1) O Tema da actualidade da matéria é discutido em nosso livro "A Problemátcia da Matéria".

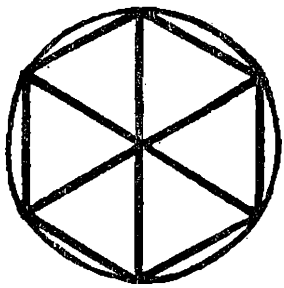
lher. Êle tomado em si é 1, no casamento, no seu actuar junto à mulher é 2, mas ao sofrer a acção desta é 3, e o mesmo se dá em relação a ela.

A díada encontra o equilíbrio através da interactuação da reciprocidade dos opostos, após 6 aspectos. A harmonia, que se dá, tomada dinâmicamente, é 6.

Ora, se observarmos todos os cultos e a simbólica universal do senário, vemos que, em todo o pensamento universal o seis é tomado como símbolo da harmonia, da Justiça, do equilíbrio da balança, do equilíbrio da díada, do *kharma* para os hindus, da Providência para outras religiões.

Mas se o 6 quer se referir à harmonia em sua simbólica, nem sempre se refere à que se dá na imanência, a harmonia do quaternário. Os símbolos são polissignificáveis e podem, segundo o plano a que se referem, apontar a simbolizados de várias ordens.

Ao recordarmos o pensamento pitagórico, podemos ver a tríada inferior e a tríada superior. A harmonia entre ambas é a presença dos 6 têrmos das duas tríadas, e pode ser simbolizada pelos dois triângulos de vértices opostos, cuja figura reproduzimos. Também simboliza essa figura a perfeição do conhecimento, porque o que "está em baixo é igual ao que está em cima".



Os seis trângulos equilaterais no círculo.

E êsse mesmo símbolo pode, no cristianismo, por exemplo, referir-se à Trindade divina (Deus-Pai, Deus-Filho e Deus-Espírito-Santo) e a tríada da criatura: forma, matéria e existência, ou mais precisamente, acto, potência e existên-

cia, pois o que existe criaturalmente é sempre uma composição de acto e potência, como os anjos, por exemplo, ou de matéria e forma, como os sêres quaternários.

O senário, aplicado à natureza física, refere-se à harmonia da criação, harmonia que é dada pelo criador, e que surge da ordem.

Para justificação dessa simbólica, reúnem os autores que a estudaram diversos exemplos, como as seis formas primitivas na cristalografia, tôdas derivadas do triângulo equilateral, como sejam o paralelepípedo, o octaedro, o tetraedro, o prisma hexaédrico regular, o dodecadedro romboidal e o dodecaedro triangular.

Ou ainda as seis operações da Aritmética: adição e subtração, multiplicação e divisão, potenciação e extracção de raízes; ou ainda, os seis círculos no firmamento: o ártico, o antártico, os dois trópicos, o equinoxial e a eclíptica: as seis perfeições do pensamento religioso hindu; os seis dias da criação, que se referem aos seis planos da criação, e não a dias cronológicos; os seis degraus do templo de Salomão, as seis asas do Serafim, ou, ainda, os seis instrumentos dos companheiros nas lojas maçônicas, etc.

O senário é simbolizado pelo hexagrama. Vemo-lo em templos e em diversas manifestações estéticas. Na Anunciação de Maria, o anjo traz um lírio de seis pétalas, dispostos em duas ordens de três, eqüidistantes. O lírio é a flor mística das virgens.

O hexagrama, na Índia, é símbolo de Vichnou, e entre os romanos, de Vênus. Vêmo-lo nas janelas das catedrais, e na maçonaria como símbolo da justiça (1).

---

(1) O tema da harmonia, pela sua complexidade, não pode ser examinado aqui. Fazemo-lo em "Pitágoras e o Tema Número", pois a lei da *harmonia*, que é universalmente válida, exige uma longa explanação para ser devidamente justificada. No entanto, não se deve esquecer que o conceito de harmonia implica os opostos analogados, com a subordinação das funções subsidiárias à norma da principal, o que não compreenderam certos filósofos que ridicularizaram a frase pitagórica da "sinfonia da harmonia universal", porque a reduzem à estática de opostos apenas simétricos, que é a maneira mais superficial de compreendê-la.

ARTIGO 8

O SEPTENÁRIO

Se partirmos das categorias pitagóricas, veremos que, da substância universal, por diferenciação, surge o binário, duas modalidades de ser que já estudamos.

Essas duas positividades em oposição são por sua vez uma, que é predominantemente activa, determinante, e outra, que é predominantemente passiva, determinável. O esquema abaixo coloca bem o que acabamos de dizer:

1 ..... Substância

2 .....Passivo Opositivo
Activo-Passivo Passivo-activo

3 ..... Relação dos opostos

4 ..... Reciprocidade (evolução)

5 ..... A forma (Vida, inteligência, etc.)

6 .....Ajustamento e a ordenação das funções dos opostos (harmonia)

7 ..... Salto qualitativo-formal; o novo modo de ser, o Sétimo Dia, como símbolo.

No pitagorismo, o sete tende a apontar a graduação qualitativa do ser finito.

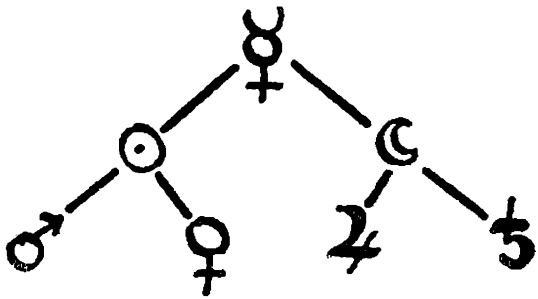
Se examinarmos a simbólica dos diversos mitos, e a que se refere ao pensamento de todos os povos, encontramos o sete presente em tudo quanto indique uma seriação progressiva. Se tomarmos a tríada com as côres fundamentais: vermelho, amarelo e azul, vemos que tôdas as outras são provenientes de tons resultantes das combinações dessas três côres.

Pondo em primeiro lugar o vermelho fundamental, entre o vermelho e o amarelo encontramos uma côr intermediária, que é o laranja; o verde como intermediário entre o amare-

lo e o azul. Quinto, o azul como côr fundamental, sexto o índigo, que é um desdobramento do azul, e sétimo o violeta, intermediário entre o azul e o vermelho.

Sabemos que a ordenação da semana em sete dias não é arbitrária, pois, nesse período, se dá a passagem de uma fase da lua para outra. Encontramos ainda o sete nas idades humanas, pois o homem sofre modificações de sete em sete anos, que correspondem às idades, de sete, quatorze, vinte e um, etc., sôbre as quais se detiveram em estudá-las muitos cientistas. Não é arbitrária a maioridade de vinte e um anos, pois é a completação do primeiro ternário de sete. Os matemáticos, ao estudar as possibilidades do número sete, verificaram nêle combinações interessantíssimas.

Como todo número ímpar, o sete expressa uma acção, uma transição. E é nesse sentido que êle nos surge na simbólica universal.



Os sete planetas.

O sistema planetário dos hermetistas é uma organização septenária, estática e dinâmicamente considerada.

1) o *Sol*, centro do sistema e planeta principal, é a causa primeira da vida; activo, másculo, enérgico (no sentido aristotélico do têrmo, acto), que emite seus raios vivificadores, que se expandem. É o símbolo do poder supremo do ser supremo, da Vontade. Para termos a vivência dessa Vontade, como atributo do Ser supremo, examinemos em nós a vontade que delibera e ordena fazermos isto ou aquilo.

Nosso corpo obedece, sem que a acção do corpo seja uma modal da vontade, mas uma modal do corpo. A vontade ordena, e é obedecida, sem que seu acto se escoe na acção. Ela dêle se distingue como uma tensão, em acto portanto, que indica, aponta o vector a seguir. É causa eficiente, mas a acção é do *quod* que actua. Ordeno ao meu braço escrever. A acção de escrever é do meu braço, mas a causa eficiente dêsse acto foi a minha vontade. Ela não se escoa na acção do braço, porque esta acção não é uma transformação da minha vontade.

É símbolo da unidade e pode ser simbolizado pelo ponto central de uma circunferência. Recebe muitas outras simbolizações, como vemos nos heróis solares, halos luminosos, cabelos soltos, águias de asas como raios, círculos de fogo, como nos hindus, etc.

Em tôdas as religiões, os heróis messiânicos, fundadores de religiões, são heróis solares, todos têm sinais que apontam ao Sol, ao Sol resplandescente, que não se pode fitar. Assim o Ser Supremo, que escapa aos nossos sentidos, cega-nos com a sua presença. Não suportaríamos a sua luz. A águia, por voar em direcção ao sol e por fitá-lo, é o símbolo do pensamento que transcende à imanência e penetra no campo das coisas divinas. O Sol é o símbolo mais universal do Ser Supremo, tomado pela sua actividade e pela sua masculinidade.

2) A *Lua* — É o símbolo do feminino e passivo, pois ela reflete a luz solar. A instabilidade de suas fases aponta à instabilidade, à mutação, à informação. Simboliza o princípio passivo, potencial, a determinabilidade, que recebe as determinações do acto, que recebe as formas. No crescente lunar, fecundada pela vontade Solar, ela se realiza como mãe no Plenilúnio, para dar nascimento ao quarto crescente, e repetir o ciclo da gestação e do nascimento.

Em geral, é apresentada no crescente lunar, côncava e convexa, dúplice numa simbólica do binário também, do determinante convexo e do determinável côncavo.

Por isso, para os hermetistas, é símbolo do segundo Logos assim como o Sol o é do primeiro.

3) *Mercúrio* — Não deve ser confundido com o deus grego-romano, que é binário, hermafrodita. Mercúrio, astrològicamente considerado, é neutro e equilibrado. Portanto, há nêle uma natureza complexa. Surge da Vontade solar e da Imaginação lunar. Corresponde ao três; é ternário. No símbolo zodiacal, vemos o círculo solar e o crescente lunar sôbre uma cruz símbolo do quaternário. Sol, Lua e Mercúrio formam o ternário (nos egípcios Osíris, Isis e Horus).

4) *Marte* — É o símbolo do choque dos contrários, da violência. E' um símbolo do poder solar, quando violento e vencedor do oposto. Também a brutalidade, a destruição. No zodíaco é simbolizado pelo círculo solar e pela cruz que o encima, símbolo do quaternário. É o poder solar (o poder do ser), manifestado no quaternário.

5) *Vênus* — É representada pelo disco solar, com a cruz do quaternário. É o poder criador fecundando o quaternário. Em Marte, o quaternário sobrepõe-se ao criador, e é por isso destructivo; em Vênus é o criador que se sobrepõe àquele. Marte e Vênus são antagonistas. A violência, a desordem, a destruição de um lado, e a bondade, a mansidão, o amor do outro. Vênus, na astrologia, é feminina, mas é mais o símbolo da Anima, no sentido gnóstico e no de Jung, a qual normalmente predomina na mulher.

6) *Júpiter* — O símbolo zodiacal nô-lo indica com o crescente lunar, de cujo vértice inferior estende-se o quaternário. Procedendo da Lua, é Júpiter passivo de certo modo, mas activo, porque, na simbólica antiga, a cruz se colocava ao lado. Indicaria, assim, a plasticidade como potência.

Fecundidade e potência, equilíbrio entre as partes, símbolo também da justiça.

7) *Saturno* — Na simbólica zodiacal, Saturno é encimado pela cruz apoiada num dos vértices da lua crescente. É o domínio das fôrças terrestres, quaternárias sôbre a passividade. É activo e masculino, mas sua acção se realiza na destruição reflectida. Está em oposição a Júpiter. Caracterològicamente, o saturniano é o tipo introvertido, retraído

fisiognomônicamente, de côr sombria, com muitas sombras no rosto, excesso de bossas, etc.

* * *

No catolicismo o sete está presente nas virtudes cristãs: as virtudes teologais que são três: Fé, Esperança e Caridade, e as cardinais (do quaternário): Fôrça, Temperança, Justiça e Prudência.

Sete são os pecados capitais: Orgulho, Preguiça, Inveja, Cólera, Luxúria, Gula e Avareza.

O pecado faz-nos transitar de uma situação para outra, e a virtude também, porque nos coloca num estado diferente.

Sete são os sacramentos: Batismo, Eucaristia, Ordem, Confirmação, Casamento, Penitência, Extrema Uncção. Encontramos ainda o sete na Bíblia em diversas passagens: os sete anos que Jacob serviu a Labão (os sete anos da iniciação), e recebeu Lia e não Raquel. Necessitava cumprir o segundo período septenário para alcançá-la. Sete demônios, sete altares (os sete tabernáculos), sete trombetas de Jericó. Jesus pronuncia, quando crucificado, sete frases. No Apocalipse, há sete candelabros, sete estrêlas, sete selos, sete cornos, sete olhos, sete espíritos, sete pragas, sete raios.

Sete foram os pares de animais impuros e 7 os animais puros de Noé, e 7 os seus filhos. Sete vacas magras e sete vacas gordas, as de José, etc.

Filon nos dizia: "O número 7 é o primeiro a partir do número perfeito 6, e de certa maneira, idêntico à unidade. Os números que estão na década, ou são engendrados, ou engendram aquêles, que estão na década ou a própria década; mas o hebdômado não engendra nenhum dos números da década, nem é engendrado por êles. Assim em seus Mistérios, os Pitagóricos, o assinalam à deusa sempre virgem e mãe, porque ela não foi gerada e não gerará".

Santo Agostinho via no 7 o símbolo da perfeição da Plenitude, e Santo Ambrósio, o da virgindade.

No cristianismo do Ocidente, a simbólica perde aos poucos o seu conteúdo, porque o occidental tem pouca capacidade para o símbolo, pois prefere *compreender* pela razão do que pela afectividade. Mas o símbolo é uma linguagem que comunica o incomunicável, e essa a razão por que o cristianismo também perde, no Ocidente, seu mais profundo conteúdo, tornando-se mais uma prática exterior ou, quando muito, uma linguagem para expressar o anseio universal de crer, que todo o homem revela. Inegàvelmente, a simbólica cristã é quase incompreensível até aos sacerdotes, e raras ordens na Igreja conhecem e conservam os mais profundos significados.

Sete eram os elementos da alquimia, nos árabes, bem como sete os elementos decorativos da arte árabe, os estalactites. Sete encontramos nos sete planos da teosofia, e também nas religiões do pensamento religioso e oculto universal. Vemos o sete nos *sephiroth* dos hebreus, que são divididos num ternário superior e num quaternário inferior.

No ternário superior temos: *Kaesed*, princípio activo, a vontade.

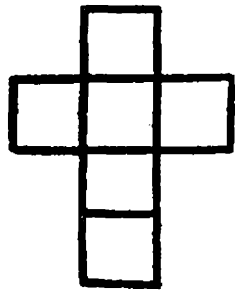
Geburah, princípio passivo e *Tiphereth*, princípio equilibrado, que surge dos dois precedentes. Êsses três formam o ternário. O quaternário é dado pelos seguintes princípios: 1.° *Netzah*, princípio masculino activo, gerador, simbolizado pelo fogo. 2.° *Hod*, princípio feminino, plástico e inerte, que corresponde à água, simbòlicamente. 3.° *Yésod*, princípio equilibrado, fundamento da realização material, simbolizado pelo ar e 4.° *Malcuth*, a maternidade, simbolizado pela terra. São êsses os *sephiroth*.

Encontramos ainda entre os pitagóricos o que se chama a "lei do sete" ou seja a "lei das vibrações". Esta lei é também chamada por outros de "lei da oitava". Numa progressão de um a sete, há, no oito posterior, um salto qualitativo de especificidade completamente diferente. Temos o ex. na escala cromática: a oitava escala, que corresponde à repetição do dó, que é o primeiro, nos oferece um dó com um número duplo de vibrações, como se verifica nas notas musicais. A gama dos sete tons é uma lei cósmica que encon-

bramos presente na luz, no calor, nas vibrações químicas, nas vibrações magnéticas, etc., como também na gama luminosa e no sistema periódico dos elementos na química. O que é interessante, entretanto frisar é a desigualdade da freqüência entre dó e dó (êste na oitava). Assim se dó é um, *ré* é 9/8, *mi* é 5/4, *fá* é 4/3, *sol* é 3/2, *lá* é 5/3, *si* é 18/8 e finalmente *dó* é 2.

Essas desigualdades de freqüência tomam para os pitagóricos o nome da "lei da descontinuidade das vibrações". As notas musicais são sete. Nas três primeiras, dó, ré, mi, temos uma continuidade ascensional, que é quebrada no fá, que é um desvio da direção original, desvio êsse que se vai observar posteriormente quando da oitava, que, por sua vez, na terceira nota, quebra de maneira que, nas seis escalas, haveria um verdadeiro retôrno, um verdadeiro ciclo, a formação do círculo, se o fôssemos representar gràficamente.

O sete é simbolizado pela estrêla de sete pontas, correspondendo cada uma a um dos signos do zodíaco, aos dias da semana, que é lunar, e às notas musicais, como também aos tons da côr.



A cruz septenária.

O dó corresponde ao vermelho (na base de 477 bilhões de vibrações por segundo); o amarelo (535 bilhões) corresponde ao ré; o verde azulado (596 bilhões) corresponde ao mi; o índigo 658 bilhões) corresponde ao fá; o violeta (649 bilhões) corresponde ao sol. É fácil ver que as proporções

são desiguais, decorrentes da lei de discontinuidade, pois, na natureza, nunca há igualdade absoluta, nem nas proporções, consideradas fàcticamente realizadas, o que é um postulado pitagórico, aceito posteriormente pela escolástica e comprovado pela ciência relativista actual. Se o número de ouro dos pitagóricos (1,618...) está presente em quase todos os factos do mundo físico, é, entretanto, um número irracional, do qual pode haver maior ou menor aproximação, nunca porém é actualizado, como se pode ver pela sua expressão seguindo a série de Fibonacci, que dá 1,618 033 988 749 894 848 204 59..., e assim por diante. Dêste modo, o número de ouro que surge de operações da matemática, mas comprovado na realidade física, nunca encontra uma realização plenamente perfeita, assim como há uma incomensurabilidade entre o diâmetro e a circunferência, o que é uma revelação de que uma natureza, que imita o *arithmós eidetikós;* jamais consegue realizá-lo numa perfeição matemática. Apenas pode imitá-lo, em graus maiores ou menores. Fugiríamos ao campo dêste livro, se fôssemos estudar as diversas aplicações do sete na simbólica das religiões e das doutrinas de carácter esotérico em geral.

Interessa-nos, apenas, numa decorrência lógica do estudo que fizemos dos seis números, compreender que o sete, em suas linhas gerais, é o símbolo de uma graduação cronológica, portanto qualitativa, apontando a evolução em sentido mais dinâmico, bem como aos saltos específicos que se verificam na natureza.

ARTIGO 9

O OCTONÁRIO

Dentro da simbólica universal, o oito representa um papel muito menor do que os outros números até aqui estudados.

O oito anuncia o advento de algo novo.

É considerado como um duplo quaternário pelas visões panteístas do universo. Segundo afirmava Plutarco, os pitagóricos atribuíam o oito aos corpos materiais, como formados de um duplo quaternário.

Nesse caso, oito seriam os elementos fundamentais. Entretanto esta opinião não é compartilhada por muitos estudiosos do pitagorismo.

Na Índia, encontramos êste símbolo nos oito elefantes que sustentam a Terra, como também o encontramos entre os cabalistas. Nos gregos, encontramos o oito dedicado a Dioniso, cujo nascimento se dava no oitavo mês. Também o oito foi dedicado a Vênus, e vemos decorações com a estrêla de oito pontas em alguns Templos gregos como também em babilônios e caldeus.

Segundo alguns teosofistas modernos, o caduceu de Hermes, com suas duas serpentes entrelaçadas, quer simbolizar o oito.

Para essas diversas crenças, segundo a afirmação que costumam fazer esotéricos e ocultistas, o oito significaria a libertação do *karma*. Para outros, o oito representa o equilíbrio superior na evolução, enquanto o quaternário seria o equilíbrio inferior.

A esfera pode ser dividida em oito partes, e alguns consideram que a ordem universal obedece ao oito.

Voltando ao que dissemos, quando estudamos o septenário, pode-se conceber o mundo como consistente de vibrações. Essas vibrações dão-se em todos os corpos. Em regra geral as vibrações são consideradas como contínuas, isto é, que elas se efectuam de modo ininterrupto, até que a fôrça de impulsão se esgote ou a resistência do meio as detenha.

A física considera em geral que há uma continuidade nas vibrações, mas essa afirmativa não é um postulado científico comprovado. Alguns esotéricos colocam-se numa posição adversa e propõem um princípio de descontinuidade nas vibrações, isto é, que elas se dão de um modo não-uniforme, com períodos de aceleração e de retardamento.

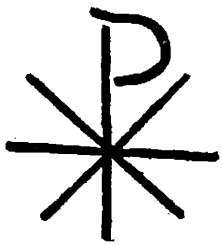
Nêste caso, as vibrações não se desenvolvem segundo um modo regular, senão num determinado tempo, mas em certo momento dá-se uma espécie de modificação. As vibrações não obedecem mais ao impulso inicial, e sob certo aspecto elas mudam de natureza e de direção. Assim, vibrações de progressão ascendente ou descendente conhecem, num determinado momento, um retardamento, voltando ao curso anterior até à busca parada, e detenção.

Os pitagóricos, ao estudarem as vibrações sonoras verificaram a presença dessa lei da descontinuidade, o que já tivemos ocasião de ver no artigo anterior, e ela não se processa apenas no campo sonoro, mas também no do calor, como nos revelou Planck, na teoria dos "quanta", nas vibrações químicas, nas magnéticas, e na luz, como nos mostra a óptica.

Planck verificou que a ascenção da temperatura não se realiza de modo contínuo e que, num determinado momento, dá-se um salto qualitativo, facto que lhe abriu as portas para a construção da teoria dos *quanta*. Essa lei da descontinuidade, já estudada pelos pitagóricos, é comprovada também pelo *spectrum* na análise espectral, pois o de cada corpo revela as sete côres descontìnuamente, o que dá um *arithmós* cromático diferente de corpo para corpo, o que permitiu um grandè desenvolvimento da astrofísica e da ciência moderna.

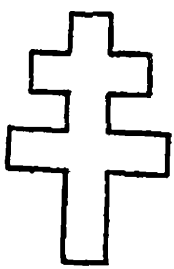
Vimos no estudo da escala cromática sonora, como se dá a mutação no ternário e no quarternário do sete e, ao sur-

gir a oitava, há uma mutação qualitativa de carácter específico particularizante. Se estudamos a história, e tudo quanto se dá em seu campo, notamos que o desenvolvimento de uma religião, de uma filosofia, de um gôsto literário, de uma ciência, até numa vida individual, processa-se numa direção até um certo momento, quando, sùbitamente, desvia-se para outra direção, em muitos casos contrária até, embora comservando o mesmo nome.



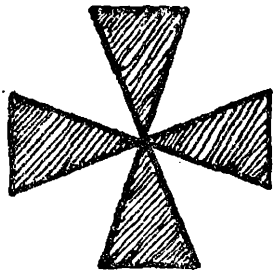
O lábaro das catacumbas

Para muitos, o oito é olhado como um símbolo da ressurreição. Nas catacumbas romanas, encontramos o lábaro como símbolo do repouso eterno, com a forma octonária. Santo Ambrósio considerava o oito o símbolo da regeneração, e Santo Agostinho como a ressurreição gloriosa. Como o oito indica a passagem de um estado para outro, para um novo estado, Santo Agostinho considerava que a passagem do número sete para o número oito indicava a sucessão da antiga lei para a nova, que abria ao homem as portas do céu.



A cruz de Lorena.

Neste caso, o sete seria o número da sinagoga, e o oito o da igreja fundada por Cristo, o que se encontra na constituição octonária de algumas igrejas da primeira fase do cristianismo. Como oito foram as pessoas salvas na arca de Noé, passou a ser o número da salvação. É interessante notar que entre os chineses, o oito é o símbolo da "navegação feliz". Nos XIV e XV séculos, as pias batismais das igrejas cristãs eram sempre revestidas de forma octogonal, o que aliás já vinha dos primeiros séculos do cristianismo. A cruz de Malta é construída pelos oitos raios e um círculo. Nas igrejas cristãs, como em certos monumentos da China e dos Árabes, encontramos a forma octogonal.



A cruz de Malta.

Em suma, o número oito, de simbólica menor, é universalmente usado como símbolo da salvação, da passagem de um estado para outro, de uma ressurreição.

7 Salto qualitativo-formal (o novo modo de ser)

8 Equilíbrio superior da evolução (Harmonia do Novo Ser). Símbolo da assunção, que consiste no alcançar uma nova forma também é o oito o símbolo da Incarnação. Em suma, da evolução superior.

ARTIGO 10

O NOVENÁRIO E O DECENÁRIO

O nove é o último número simples. Em algumas simbólicas significa as três tríadas: a superior, que é a da trindade divina (Consciência, Intelectualidade e Vontade infinitas, ou Vontade, Intelectualidade e Amor infinitos), as duas inferiores, que correspondem às duas tríadas como as expostas pelo pitagorismo, acrescentando-se, porém, que os *arithmói arkhai*, os números ideais, as "leis das leis", seriam a ordem angelical, isto é, a ordem dos poderes, que têm o papel ministerial de realizar a ordem cósmica. Para os teosofistas (cujo pensamento é fundamentalmente panteísta) nove é o número sagrado do Ser e do Devir (do vir-a-ser), simbolizados pelos números quadrados.

```
                    . . .
            . .     . . .
    .       . .     . . .
```

Nove é o terceiro quadrado, quadrado da tríada. O primeiro quadrado é igual à unidade; o segundo indica a diferenciação, o antagonismo; o terceiro, 9, expressa o desenvolvimento completo e harmonioso do ternário.

No *Zend-Avesta*, dos persas, o número 9 é tomado como o cumprimento do tempo acabado e na liturgia tem um papel importante. No culto mazdeísta, na Pérsia, nos cultos chineses e hindus, encontramos o nove na simbolização da multiplicidade que retorna à unidade, ou seja: do homogêneo surge o heterogêneo, pela diferenciação diádica; ao homogêneo retorna o heterogêneo pelo cumprimento do nove. É a reintegração final, a Redenção, ao mesmo tempo que revela a solidariedade cósmica do Multiplo ao Um, pois o múltiplo, o heterogêneo, é uma diferenciação por privação

da plenitude do Um. Parmênides dizia que o número 9 é concernente às coisas divinas.

Também no período escolástico, encontramos o nove, como correspondente às nove modalidades do ser, como em Lullius.

O número 9 e a serpente Uroburos dos hindus.

O 9 é usado pelo maçons como símbolo eterno da imortalidade humana, e são 9 os mestres que reencontraram o corpo e o túmulo de Hiram Abid, dado como fundador da maçonaria, no mito maçônico.

Como síntese, pode-se considerar o nove como símbolo da reintegração do heterogêneo na homogeneidade do Ser Supremo.

É o símbolo do TODO, como *Tudo*. Mas o 9, nesse sentido, seria uma manifestação de pensamento panteísta, pois o heterogêneo se identificaria ao homogêneo. É essa a razão por que a síntese cósmica do 9 tem de ser superada pela Síntese Suprema do 10, que é a unidade superior, que aritmosòficamente é 1, não, porém, a unidade comum, pois simboliza o divino, o transcendente.

9 — Homogeneização no *Todo* da heterogeneidade de *Tudo*.

*

* *

Para os hindus, 10 é um número sagrado e indica a reintegração definitiva de todos os sêres na fusão com Brahman, no *Pralaya*, que termina tôda a criação.

Antes de alcançar êste Pralaya, 10 é símbolo da consciência cósmica de Deus em si, e simboliza, por sua vez, o limite da concepção humana que conta tudo por 10.

O sistema decimal é mais universal do que se pensa, pois o encontramos, em suas origens, entre os árias, nos egípcios, nos caldeus, nos gregos, nos hebreus, nos latinos, nos chinêses e, inclusive, na América, entre os povos pré-colombianos. O sistema decimal é universal, portanto.

Os números posteriores a 10 são sempre formados com *números simples*, como se pode ver pela linguagem dos diversos povos. Assim 11, é 10 e 1, doze, 10 e dois, etc.

São êsses sinais numéricos indicados pelos dedos das mãos. Já vimos a distinção que há entre a unidade simples do número 1, e a sintética do 10, símbolo da unidade transcendental, como vimos.

Atribuem-se aos pitagóricos vários sentidos para a década, como a afirmação de que todo conhecimento humano prende-se a dez possibilidades pensamentais. Em dez, incluem-se tôdas as razões e tôdas as harmonias dos outros números e posteriormente Aristóteles, na Metafísica, VII, diz que "as idéias e os números são da mesma natureza e elevam-se a dez em tudo", referindo-se naturalmente ao sentido pitagórico de entender o número que, na verdade, é a forma intrínseca e extrínseca (esta é pròpriamente a figura).

Na Bíblia, 10 são os nomes de Deus, 10 os seus atributos. E, no Renascimento, Pico de la Mirandola afirmava que "aquêle que conhece a virtude do número dez e a natureza do primeiro número esférico (que é o cinco), terá o segrêdo das cinqüenta portas da inteligência, do grande jubileu, da milésima geração e do reino de todos os séculos".

Encontramos o 10 em várias passagens da Bíblia: as dez *cortinas no Templo*, as dez cordas do saltério, os dez cantores de salmos, a descida do Espírito Santo dez dias depois da ascensão de Cristo. É com êsse número que Josué venceu trinta reis, que David venceu Golias e Daniel evitou os leões, na cova. Dez são os mandamentos, o decálogo.

Entre os hindus, 10 são os *Prajapati* que Brahma criou, fôrças que se assemelham aos *Sephiroth* dos hebreus. Dez são as virtudes no código de Manu.

Na filosofia, encontramos o 10 nas categorias aristotélicas (substância, quantidade, qualidade, relação, acção, paixão (aptidão de ser determinado), o lugar, o tempo, a posição e o *habitum*).

Essas categorias, como o mostrava Ockam, endereçam-se ao ser particular e às suas modalidades consideradas em si.

Para o pitagorismo, as categorias são dinâmicas e dialécticas, porque o ser, considerado em si, é tomado abstractamente, e é necessário considerar as predisponências que permitem que êle seja, pelo correlacionamento que há entre os sêres finitos. São também dez.

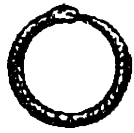
As categorias de Aristóteles, por exemplo, são lógicas. O Estagirita partiu da observação filosófica para estabelecê-las, e verificou que elas correspondem à classificação última que se pode fazer dos sêres.

No exemplo que vamos dar, vemos as categorias aristotèlicamente consideradas, como presentes: João é um homem (indivíduo), pequeno (quantidade), moreno (qualidade), filho de Pedro (relação), sapateiro (acção), que foi acidentado num desastre (paixão), e que se encontra junto à porta (lugar), agora (tempo), sentado (posição), vestido de preto (*habitum*) ou que é sábio (também *habitum*, porque a sabedoria é um hábito quando adquirido, não quando é ingênita, o que seria uma graça, em sentido teológico).

Para os pitagóricos, como já o mostramos, as categorias são ontológicas e ônticas, referem-se ao ser em sua estructura ontológica, ou em suas relações ônticas, e não apenas em si mesmos. São conseqüentemente mais amplas, e abrangem tôdas as modalidades de ser. Três são as categorias fundamentais para os pitagóricos: substância universal, oposição e relação. Tomada individualmente, a substância será a individual, matéria e forma; a oposição, a correspondente às antinomias intrínsecas e extrínsecas, e as relações sur-

gem das colocações face a face dos opostos intrínsecos ou extrínsecos.

Dez são as leis fundamentais do pitagorismo.



A serpente Uroburos como símbolo decenário.

A década é simbolizada por um triângulo equilateral, em que cada lado é dividido por três partes iguais, formando 9 triângulos semelhantes intrínsecos que, com o décimo que os contém, formam o dez. Recebe também outras simbolizações como pela coluna e o círculo, por um cículo com 10 pontas, ou dez esferas, tangenciando-se ou interpenetrando-se, etc.

Em síntese significa:

10 A Unidade Transcendental da Ordem Cósmica e do Ser Supremo.

ARTIGO 11

A SIMBÓLICA DE OUTROS NÚMEROS

Consideravam os pitagóricos o número dez a unidade sintética, a unidade universal. A diferença entre 1 e 10, é que êste é ontològicamente posterior ao Um, pois a antecedência do Ser Supremo é ontològicamente necessária. É o acto puro que antecede a tôdas as coisas. O 10, como símbolo da unidade sintética, da unidade cósmica, é a unidade do Criador e da Criatura; ontològicamente posterior.

Consideram assim os pitagóricos o 10 um número sagrado, a *tetractys*, pela qual juravam, cuja maneira gráfica de simbolizar por pontos, já examinamos.

Vemos no dez a ordem do quaternário, o 4, a ordem triádica, o 3, a ordem da Díada, o 2, e o 1, apontando à substância universal, a tensão primária, da qual surge o ser finito. Dessa forma, o 10 é símbolo da ordem cósmica, da dependência harmônica da criatura ao criador, a grande unidade sintética.

Mas ao cósmico pode sobrevir o acósmico. O acósmico é uma tentativa de rompimento da ordem, é um desmesuramento, uma quebra da harmonia, o pecado, a ofensa ao espírito santo das coisas. Figurar o homem como um mero autômato é romper a ordem do homem, é uma manifestação de acosmia. E também o é utilizar algo para fins que não são os seus, por lhe serem desproporcionais. Há aqui um ofender à ordem das coisas, embora não se dê ainda, em suas características principais, o pecado, a ofensa, a monstruosidade.

Dizia Aristóteles que "a virtude é no ser perfeito a disposição ao melhor. Perfeito se entende o que está de posse de sua natureza" (Física,7).

Portanto, a bondade de uma coisa consiste em realizar-se convenientemente no sentido da sua natureza. O que falta à perfeição de uma natureza é o que se chama vicio (*vitium*).

O que é a natureza da coisa é primordialmente a sua forma. E a forma do homem é ser racional. Ofender a racionalidade do homem (no amplo sentido que já temos exposto em nossos trabalhos) é ofender a natureza humana.

O vício é o contrário da virtude. É vício tudo quanto é contrário à natureza humana. O pecado é, em suma, o acto do vício. É pecado ofender à natureza das coisas.

Êsse actuar contra a natureza das coisas é algo que rompe, de "certo modo", a harmonia da natureza. É algo que se coloca ante a síntese suprema do 10.

Neste sentido, o 11 pode ser interpretado como o *tender* a ofender a natureza das coisas, tender que é estimulado, que é *tentado*, daí o tentador, que simboliza o mal. Considerava Santo Agostinho o 11 como a armadura do pecado.

Também é o 11 visto apenas como um desequilíbrio, uma assimetria, como o vêem os chineses que atribuem (igualmente o expõem as leis de *Manu* dos *hindus*) ao homem, 11 vísceras, dominadas pelas duas polaridades *Yang* (princípio masculino, o Animus, com 5) e *Yin* (princípio feminino, com 6 vísceras), o que afirma um desequilíbrio fundamental, no corpo, que é, por isso, transitório e corruptível.

Tudo quanto tende a realizar a corrupção de uma coisa são as disposições prévias de que falavam os escolásticos, e elas surgem do equilíbrio-desequilíbrio, do equilíbrio dinâmico dos corpos, que conhecem apenas uma imitação da harmonia, nunca alcançando-a totalmente (como diria um pitagórico), pois a harmonia perfeita só se poderia dar pela fusão, identificação dos opostos, o que se dá apenas na divindade.

Dessa forma, todos os sêres seriam corruptíveis. Mas o ser corruptível não implica uma corrupção necessária, pois o ser supremo poderia criar sêres corruptíveis ou até destructíveis, sem que sejam destruídos pela acção da sua vontade,

como se poderia concluir na angelologia, onde os anjos, como leis das leis ou como sêres espirituais, são incorrompíveis sem ser incorruptíveis.

Noutras concepções, como na teosófica, o 11 corresponde ao binário, pois sua soma é 2, o que é uma conclusão panteística.

Outros consideram o 11 como a união do 10 cósmico e da divindade transcendental. Neste caso, o 11 corresponderia às duas grandes unidades: a unidade divina e a unidade cósmica, como união do ponto de partida o Um, e o ponto de chegada ao 1 cósmico, como corresponderia aos panenteistas (*tudo-em-Deus*).

O NÚMERO 12

Apesar de, no século passado, ter-se aceito o sistema métrico decimal, observa-se que em muitos países ainda predomina o sistema duodecimal. Igualmente encontramos êste sistema predominando nos povos da Mesopotâmia, da Índia e do Egito, nos seus respectivos ciclos culturais. A razão do emprêgo do sistema duodecimal é dada comumente pelo facto de ser mais favorável à divisibilidade e facilitar, assim, as operações.

Entretanto, dentro das idéias secretas das diversas religiões e doutrinas, o doze tem um sentido mais profundo e até revela uma lei universal. Poder-se-ia considerar o doze como produto da soma da década, que é a unidade sintética com dois da oposição, tornando-se assim o símbolo da diferenciação.

Bastaria, no entanto, que observássemos que o nosso tempo cósmico nos dá um exemplo do doze nos períodos das quatro estações ou os três meses correspondentes. Não esqueçamos que o três é símbolo da seriação elementar, que sempre se realiza por três: início, meio e fim. Cada estação inicia, perdura e termina, seguindo-se o ciclo das estações. Êstes períodos constituem os dozes meses do ano, admitidos universalmente em tôdas as grandes culturas.

Encontramo-los entre os povos pré-colombianos, no antigo Egito, nos chineses e hindus, cujos nomes são assinalados por palavras que se assemelham fonèticamente.

Não é, portanto, arbitrária a divisão duodecimal, pois já a encontramos presente no funcionamento cósmico.

O doze também se nos revela no campo da música, no círculo das combinações harmônicas, no conjunto das sete notas simples, que é completada na gama cromática dos sustenidos.

A divisão das horas obedece ao sistema duodecimal, inclusive os minutos. Os décimos de segundo já obedecem ao sistema decimal, pois foram incorporados na época moderna.

Doze são os signos do zodíaco, correspondentes aos doze meses, de uso universal. Encontramos ainda o doze nas doze tribos de Israel, nos doze patriarcas, nos doze apóstolos, etc.

O doze é simbolizado pelos quatro triângulos combinados, de dois em dois, na forma do quaternário.

Pitagòricamente, o doze revela-se nas quatro tríadas que correspondem às duas já por nós estudadas e mais a tríada dos sêres intermédios entre a divindade e o cosmos, e a tríada que corresponde à divindade. Essa tríada intermediária surge dos *arithmói arkhai*, quando examinados como "leis das leis" (à semelhança das formas angelicais).

OUTROS NÚMEROS

O número para os pitagóricos está presente em tôdas as coisas, pois estas são também números. A própria alma humana é um *arithmós auto kinetikós*, um número, que é capaz de mover a si mesmo. Sem que nos afastemos do esquema vulgar do número da arithmética, do número de medida extensista, não é possível alcançar o seu significado mais alto.

Aristóteles, em sua crítica ao pitagorismo, na "Metafísica", considerou sempre ou quase sempre que o conceito pitagórico de número se referisse apenas aos números naturais, aos números como abstração de terceiro grau da quantidade. Era fácil, depois, fundado nessa posição, realizar

a crítica do pitagorismo, o que padecia, evidentemente, de *ignoratio elenchi*, pois se fundava numa caricatura do número pitagórico (1).

Ao examinarmos a simbólica dos números primários, como fizemos até aqui, não só no pitagorismo como nos diversos pensamentos filosóficos, religiosos, herméticos, gnósticos, etc., não se pode deixar, no entanto, de assinalar a simbólica dos números compostos, que oferece um ponto de partida para a melhor compreensão do pensamento esotérico das religiões, e permitirá uma visão mais concreta da *epistéme*.

Assim, por exemplo, o 13, surge-nos na superstição popular como o número do azar. Desdobrado na década, 10, e no 3, o 13 revela a presença da unidade sintética, actuada pela série. O treze quebra, dêsse modo, o equilíbrio e, conseqüentemente, aponta o acontecimento que deve sobrevir, acontecimento azaroso, benéfico ou maléfico, não importa, mas aponta ao que não pode permanecer como está. O dar-se ao 13 um sentido maléfico, como é comum na superstição popular, não é, no entanto, a significação que tem para a arithmosofia, em geral. O advento pode ser feliz. O 13 simboliza, nas diversas culturas, o apontar a uma solução, a um advento. Dessa forma, vê-se o 13 significando ora o benéfico, ora o maléfico.

Outro número importante na simbólica é o 30, símbolo da organização cósmica, representando a actividade ternária sôbre o mundo. Jesus foi batisado aos 30 anos, mesma idade em que João Batista começou a pregar, Ezequiel a profetizar, e José a governar os egípcios. Trinta anos é a idade do fundador das religiões, quando inicia a sua pregação.

Assim 33 é o número da actividade livre do ser na organização do mundo. É a idade da libertação final, a idade de Cristo e de Krishna.

---

(1) "A Metafísica de Aristóteles", com texto explicado, é de próxima publicação. Nessa obra, faremos a crítica directa às afirmativas aristotélicas.

Na bibliografia, indicamos diversas obras que se dedicam ao estudo da simbólica dos números. Neste livro, porém, só podemos nos interessar pelo sentido filosófico que os mesmos possam oferecer, sem nos determos na significação religiosa e ocultista que escapa, em muito, ao campo da filosofia (1).

---

(1) Ao estudar o número em "Pitágoras e o Tema do Número", temos a oportunidade de examinar a significação do dez, trazendo outras contribuições que neste trabalho é impossível apresentar. Na verdade, a ordem cósmica é dirigida por 10 grandes leis, às quais se podem reduzir tôdas as leis da ciência, e inclusive tôdas as observações mais sólidas da filosofia. São as seguintes: a *Lei da Unidade*, lei da integração, simbolizada pelo 1. Tudo quanto é, forma uma unidade, sob qualquer aspecto que se tome. A lei da Unidade decorre do poder unitivo do Ser, a "grande presença". Todo ser finito é diádico, e pode ser visto em suas positividades opostas, *Lei da Oposição,* simbolizada pelo 2. Todos os sêres mantêm relações entre os opostos, *Lei da Relação,* que gera a série e aponta ao dinamismo de tôdas as coisas. Os opostos se interactuam. É a *Lei da Reciprocidade,* simbolizada pelo 4, lei da evolução física. Mas todos os sêres têm uma forma e actuam, e sofrem segundo sua natureza, dependente, portanto, de sua forma. É a *Lei da Forma,* simbolizada pelo 5. Todos os sêres compõem-se em conjuntos harmônicos, pois há funções subsidiárias e principais. Todos os sêres estão sujeitos à *Lei da Harmonia,* simbolizada pelo 6. Mas os sêres não permanecem na sua forma e no que são. Conhecem mutações substanciais que atingem a sua forma e a sua matéria, conhecem saltos qualitativos e específicos. É a Lei do Sete, a *Lei Evolutiva* do universo, cuja manifestação se processa num equilíbrio superior, que é a evolução das formas, que é a Lei da Oitava, *lei da Evolução Superior.* Finalmente, todo ser, em sua heterogeneidade, homogeneíza-se no grande Todo, *Lei da Integração Universal.* Finalmente tudo obedece à lei Suprema do Ser, *Lei da Unidade Transcendental.*

ARTIGO 1

A SIMBÓLICA NAS RELIGIÕES

Em nosso livro "O Homem perante o Infinito", dedicamo-nos ao estudo das diversas teorias sôbre o surgimento da religião. Tema teológico, naturalmente conexionado a outras disciplinas, no campo da simbólica e do temário dêste livro, não pode ser examinado, o que já fizemos em outro lugar, mas apenas nos cabe aqui fixar um aspecto universal de tôdas as religiões: a aceitação de um poder superior, de que o homem e tôdas as coisas participam.

Em tôdas as idéias religiosas está presente a lei da participação, que é um dos postulados axiomáticos do pitagorismo, e que examinamos em nosso livro "Filosofia Concreta".

Na antropologia e na sociologia em geral, o têrmo *mana* é sobejamente empregado. Divulgado por Max Müller, essa palavra milanésia, para aquêle autor significa *infinito*. Segundo Codrington, um missionário, que levou o têrmo ao conhecimento de Max Müller, *mana* não é um conceito determinado. É um poder, uma influência, que não é de ordem física, mas de certo matiz transcendental, que se revela, ora na fôrça corporal, como na espiritual, e em tudo que revela uma capacidade humana. É êle veiculado por outros sêres que o têm e o podem transmitir, sêres espirituais e materiais.

Os estudos que se fizeram em tôrno do esquema de *mana*, permitiram estabelecer certos aspectos fenomenológicos importantes: *mana* significa, em suma, todo poder além do normal de que participa algum ser, quando faz algo, quando pode realizar algo, quando cura, quando vence, etc. *Mana* é *acto*, porque é, na acção, que êle se manifesta. Em qual-

quer acção do homem há *mana*, quer religiosa, quer profana. Parcialmente, salvo as diferenciações da esquemática cultural, os têrmos *dema*, dos Marind-Arin, o *orenda* dos iroqueses, o *wakanda* dos Sioux, o *karma* dos hindus, a *kháris* dos cristãos, a *dynamis* dos gregos, o *pneuma* dos gnósticos, *manitu* dos aloquinos, *petara* dos Daák de Bornéo, o *hamindja* dos antigos germânicos, *baraka* dos árabes, o "*el*" dos hebreus, etc., são fenomenològicamente, o *mana*, pois seu conteúdo é um poder que realiza, ora o bem e o mal, ora apenas o bem, conseqüentemente às diversas maneiras de compreender o objecto religioso (1).

Essa potência, que o homem capta nos factos cósmicos, em si mesmo e em seus semelhantes, encontramos ademais, entre os hindus antigos, no poder que estabelecia as diferenças de classe, o *kchatra*, ou o *sa* dos egípcios, uma espécie de fluido, que era comunicado pela imposição das mãos ou por meio de outras práticas.

Êsse supremo poder é participado por sêres finitos. *Mana* é um poder que tudo pode, e os sêres podem na proporção que participam dêsse poder.

Não é difícil perceber que nas diversas manifestações religiosas, tôda e qualquer manifestação de poder é *mana*, que se apresenta diversamente, mas é o *mesmo mana*. Em tôda determinação, em que há sempre um acto, e, portanto, o pleno exercício de um poder, o polinésio vê *mana*. A planta que nasce da semente tem, em *mana*, sua causa eficiente.

Mana é ainda o poder do vento, das águas do mar, dos pássaros que voam, do guerreiro que vence, mas também do vencido, cujo *mana* é inferior, etc. *Mana* é assim participado por todos, mas escalar e gradativamente. Mas nenhum ser finito é *mana*, porque êle está em todos. Dêsse modo, percebe-se que é o símbolo do poder supremo, do poder divino, que é participado pelos sêres em diversos graus de proporcionalidade.

---

(1) A variedade na consideração dêsse objecto é tema que examinamos em "O Homem Perante o Infinito", no qual tratamos dos principais temas teológicos.

Em muitas outras crenças religiosas, encontramos a aceitação de um poder vital, acto, em pleno exercício de seu ser, que se manifesta proporcionadamente às coisas que o exteriorizam. O *tau* dos chineses, *rtá* dos hindus, *ma al* dos egípcios, a *dikê* dos gregos são expressões dêsse poder, que o simbolizam.

A sucessão das estações é *tau*, como *tau* é a sucessão da vida humana. O *tau*, para os chineses, é eternamente sem (*wu*) acção (*wei*), mas sem êle nada se realiza. É assim a grande causa eficiente, mas a acção pertence ao *quod* que é accionado. A acção é uma modal do que é movido. A acção não pertence ao agente, enquanto tal, mas ao que efectiva a acção, que dêle não se separa, como já os mostrou Suárez na sua teoria das modais.

Tau não *é* o movimento, como se êste fôsse *tau* no pleno exercício de si mesmo. Não é acção; é acto puro, que move tudo, como causa eficiente. Mas o que é movido é o *quod*, e a acção que executa, a moção, é inerente a êste.

O conceito de *tau* é assim semelhante ao motor imóvel de Aristóteles. E é uma decorrência natural de uma especulação filosófica mais cuidadosa.

O Ser Supremo, que é *tau*, move tudo, mas não é êle movido, pois a moção é do que se move e não de quem move, pois a acção é uma modal.

Na sucessão dos fenômenos, está oculta uma lei, *rtá*, dos hindus. O mundo tem sua *rtá*, mas atrás dêle actua a *rtá* universal. É a fôrça que dá impulso ao mundo. E assim é também *ahsa*, da religião de Zaratustra.

A *Dikê* dos gregos, a *Moira*, ou a *aisha* são, em suma, manifestações simbólicas do supremo poder, com a diferença que *dikê* refere-se à natureza, mais ao sabor do pensamento exotérico grego, como o *fatum* dos romanos, que também governa o mundo.

A participação ao poder supremo nos explica a magia. O que o homem não pode vencer, solucionar, resolver, obter pela técnica, etc., procura realizá-lo pela invocação do poder oculto da natureza.

Na técnica, há uma correlação de conexão entre causa e efeito, enquanto na magia essa conexão desaparece. Não que, na magia, não haja um *logos*, uma razão. A magia proclama a participabilidade do participante ao poder do participado. Mas essa participação não é proporcionada ao *quod*. Ela pode ser obtida por meios extrínsecos ao *quod*. Nesse caso, o poder, que é peculiar à natureza do *quod*, pode ser ampliado ou desfeito pela presença de algo exterior que estabelece ou rompe a participação.

O pensamento mágico tem assim seu nexo. E também um nexo de causa e efeito, mas desproporcionado à natureza da coisa, o que não é admissível na técnica. O que algo pode realizar, depende da natureza dêsse algo, da sua forma e matéria, na linguagem aristotélica, e da causa eficiente e final de que esteja movido.

Na magia, a causa eficiente pode realizar um efeito que ultrapasse proporcionadamente a causa material e formal, que constitui a natureza da coisa. Na distribuição dos factores, como nós os entendemos, os intrínsecos, que são matéria e forma, marcam a intensidade da acção, que depende da causa eficiente, que é extrínseca, mas o efeito é sempre proporcionado aos factores emergentes.

Na magia, o pigmeu pode tornar-se gigante, o fraco pode ser poderoso, o grão de areia pode tornar-se montanha. A causa eficiente é bastante e definitiva. Não se dá uma única causa. Assim um ser, que disponha do poder mágico, pode realizar muito além dos limites que lhe impõe a própria natureza, o que não é admissível na técnica.

A técnica é um meio de domínio conexionado pelos factores emergentes e predisponentes, mas proporcionais a êstes, dentro dos limites que êles marcam, considerados no seu *arithmós*, como um todo, como um número de conjunto. Na magia, o resultado pode ser maior, pela presença de um único factor que ultrapassa o número proporcional.

Ora, em tôdas as religiões admite-se essa possibilidade, pois a *kharis*, o *mana*, etc., podem ser dados em propor-

ções que ultrapassem a natureza da coisa, e estamos em face do milagre, do *miraculum*, de algo que se admira, porque ultrapassa as proporções intrínsecas do *quod*.

Essa fôrça é compreendida exotèricamente como física, à semelhança da fôrça física, como um sopro fluídico, com seu *substractum*. Na filosofia, e no pensamento religioso das altas culturas, é um poder imaterial, espiritual, que é participado pelo ser humano, como o *pneuma* dos estóicos, a *kharis*, o *dynamis*. A *kharis* produz os *kharísmata*, o conteúdo, o *cárisma*, têrmo muito usado na filosofia moderna, cuja posse torna o indivíduo capaz de realizar milagres.

Êsse poder, *átman* dos hindus, é o próprio *Brahman*, o poder, o *verbum* dos cristãos, de que participam os sêres, segundo seu grau de perfeição, e o homem ainda mais. É fácil compreender-se a fórmula hindu do *tat tvam asi*, "tu também és êle", pois êsse poder que abarca tôdas as coisas é por nós participado, e, na participação, também somos êle, o grande poder impessoal do qual todos participam num grau passível de aumento.

Se aplicarmos o nosso método da dialéctica simbólica, fundando-nos na analogia, compreende-se o ponto de encontro de tôdas as doutrinas. O esquema noético, que constroem da divindade, inclui sempre esquemas do que tôdas participam. A divindade, em tôdas as religiões, forma um *arithmós* esquemático, que é um número de várias formalidades, que podem ser deduzidas, decompostas pelo espírito humano, em seus esquemas eidético-noéticos, elementares. E entre êsses, há sempre o do mais alto poder, nas religiões ou crenças religiosas mais rudimentares. No grande pensamento religioso, sempre monoteísta, como resultado de uma longa especulação, a divindade tem o poder supremo, e também todo o poder, pois os de graus menores são participados, e dela dimanam por participação.

A simbólica, assim é vária, mas o simbolizado é o mesmo. Podem mudar os nomes de Deus, mas, no seu conteúdo eidético-noético, há sempre um ponto de encontro, onde todos os pensamentos se identificam.

É realmente uma grande ingenuidade, que decorre de uma visão pouco profunda do sentimento religioso, próprio dos chamados povos primitivos, pensar que êstes consideram o *mana*, o poder, que "vêem" em tôdas as coisas, e que êles podem despertar pelo emprêgo de um determinado ritual (de um conjunto de meios ordenados no intuito de provocar a disposição de um poder a favor de quem o pratica), como sendo realmente a presença do poder divino na natureza das coisas. O homem primitivo tem consciência da distinção, que nós especulativamente podemos estabelecer, entre o poder divino e o poder, êste mesmo poder, quando participado pela coisa. Não é da natureza da coisa ser divina, e eis por que é preciso ter o máximo cuidado quando se deseja caracterisar o panteísmo dos povos primitivos.

O panteísmo caracteriza-se pela admissão de que a natureza das coisas é a mesma natureza de Deus. Mas desde o momento que se admite que as coisas participam da divindade, proporcionadamente à natureza própria das coisas, a divindade permanece sempre transcendente enquanto divindade, o que permite, posteriormente, nas especulações teológicas, evitar o panteísmo comum. Êste caracterizar-se-ia pela admissão de que a natureza da coisa é apenas a natureza divina manifestada. Mas a observação feita por antropólogos cautelosos e de boa base filosófica, mostra-nos que o feitichísmo é mais uma construção esquemática nossa sôbre a religiosidade dos povos primitivos, do que pròpriamente o pensamento dêsses mesmos povos.

Não emprestam êles às coisas a natureza divina, mas apenas afirmam a participação. Relatam-nos alguns antropólogos que, perguntados se admitem os indígenas a presença da divindade na coisa, ou melhor a divindade da coisa, admiram-se de os europeus acreditarem pudessem êles crer que a natureza da coisa fôsse a natureza divina. É bem claro que admitem apenas o papel simbólico da coisa, no sentido que nós estabelecemos para o símbolo, isto é, como participante de uma perfeição do participado ou como participante de uma perfeição que é por sua vez participada

por outro participante, o que chamamos de símbolo indireto (1).

O poder da arca da aliança dos judeus vinha de Jeová, como o poder de certos objectos veio do Totem.

O não compreender o feitichismo no seu aspecto simbólico, permitiu que muitos antropólogos caíssem na mesma visão vulgar do homem comum europeu.

O despertar as fôrças, os poderes, que estão nas coisas, levou o homem primitivo a um respeito religioso quanto ao instrumento. Êste não se lhe apresentava apenas sob o aspecto técnico, como tem hoje, despojado já da sua significação simbólica.

O primitivo via no instrumento um meio para realizar um trabalho criador. O instrumento servia-lhe para despertar as fôrças ocultas nas coisas, razão pela qual o trabalho tinha um sentido religioso, como o vemos em certos povos, em certos mistérios, como os dos ferreiros, que usam rituais, estão sujeitos a certas abstinências, não só antes de realizar a funcção, como por determinado período.

No exame dos instrumentos primitivos, o que espanta em certo período é que êsses são construídos exactamente pelo mesmo modêlo, evitando-se qualquer modificação. E tal se explica pelo sentido místico que é dado ao instrumento. Pois é tendo tal e determinada figura que é êle apto a reali-

---

(1) O que chamamos de símbolo indirecto não implica nenhuma modificação na teoria por nós exposta. Tomemos um exemplo: um poeta quer simbolizar o amor por um lírio. O lírio, pela sua brancura, pela sua pureza, indica a pureza que surge, distinta em face do ambiente circunstancial que pode não ser tão puro. Um amor puro, que brota por entre amôres híbridos, simboliza, por sua vez, a pureza. O lírio simboliza a pureza, que seria uma perfeição dêsse amor. Tendo como referência a pureza, por ressonância poderia simbolizar o amor. É muito comum essa forma de símbolo por parte dos poetas, na literatura em geral, como se pode ver em certas metáforas, que não perdem, por serem tais, certa significabilidade simbólica. Temos assim o seguinte esquema:

Pureza

amor lírio

zar bem a finalidade a que se destina. Uma modificação afastá-lo-ia do seu genuíno fim.

É tal facto que nos ajuda a compreender melhor o conservatismo das sociedades primitivas, indevidamente explicado pela estagnação dos povos, por inércia, quando, na realidade, é uma submissão mística ao papel eminentemente religioso, não só do trabalho, como de tôda a contextura da vida social (1).

Não só os instrumentos revelam um poder misterioso, digno, portanto, de devoção religiosa, como também êle se manifesta no *palladium*, nos emblemas, nas insígnias, nos estandartes, e nas bandeiras até nossos dias, cuja posse indica a presença do poder, e cuja perda é considerada uma desgraça. A simbólica que aqui se revela é universal, e os rituais de santificação dêsses sinais são também universais, a despeito da variância natural dos diversos ciclos culturais.

O *tabu* é estudado sobretudo pelos antropólogos e psicólogos modernos; é uma palavra melanésia que tem sua origem no verbo *tapui*, que significa separar, tornar santo.

As coisas que possuem uma participação maior da potência divina exigem uma atenção, cuidado, e até que delas se mantenha distância, uma separação.

Em tudo quanto o homem deve guardar uma separação, uma distância, há um tabu, cuja escalaridade é variante, segundo as modalidades que apresentam as crenças dos povos, e encontramos êsse *pathos* quanto ao rei, como quanto ao estrangeiro, e até de indivíduo para indivíduo.

A saudação é um rito religioso ou de aproximação ou de manutenção da distância devida.

Tôdas as vêzes que encontramos esta separação, estamos numa manifestação escalar do tabu. Há exemplos inúmeros, como o véu que cobre a mulher, o próprio vestiário, a inconveniência da prática de certos actos em certas épocas, o respeito a certos dias, as abstinências, como o não emprêgo

(1) Tal aspecto revela-se ainda entre agricultores até nas sociedades mais cultas, desde que êsses agricultores sejam descendentes de antigos cultivadores da terra.

do trabalho, ou de tais ou quais alimentos, ou da pronúncia de tais ou quais palavras, as quais devem ser substituídas por outras, o que é típico das diversas profissões ou actividades humanas, etc.

No tabu, há sempre um respeito a um poder temível, do qual devemos guardar distância, permanecer separados e, para aproximarmo-nos dêle, devemos respeitar um ritual correspondente. Há tabus não só para o homem, mas também para os próprios animais, que são sacrificados quando os ofendem, como se verifica em certos povos primitivos.

A idéia da profanação é a ofensa ao tabu, quer dizer, tratar-se profanamente, da maneira que se usa "fora do recinto religioso", a coisa religiosa (1).

As sancções podem vir do próprio poder profanado, imediata ou mediatamente. Conhecemos o exemplo da arca da aliança, que ameaçada de cair foi sustentada por alguém que o fêz na melhor boa vontade, e tombou imediatamente fulminado.

O tabu é um imperativo categórico e alguns antropólogos julgam que as religiões surgiram dêle, como vemos em Freud.

Van der Leuw, seguindo o pensamento de Sonderblom, conclui que, na religião, Deus é um tardio, que só surge depois dela já concretizada, o que revela quão pouco profundos são certos antropólogos, embora não se lhes possa negar valor.

Para êles, a idéia de Deus é uma espécie de síntese das diversas práticas religiosas, o que aliás é uma tese materialista. Schmidt reuniu suficientes argumentos para destruir essa visão elementar sôbre as religiões.

Muitos autores recriminam os adversários com palavras acerbas, nas quais muitas vêzes ausenta-se até o equilíbrio que deve haver no estudioso de matérias tão importantes. É o que podemos exemplificar em Van der Leeuw, que chega a julgá-las "ingênuas".

---

(1) *Fanum*, em latim, templo: *profano*, o que se dá fora do templo.

A concepção de Van de Leeuw sôbre a origem das religiões funda-se no reconhecimento de "que o homem não adora nem a natureza nem tal ou qual dos objectos naturais, mas a potência que nêles se revela" (p. 40).

O que o homem adora é o poder que se revela nas coisas. Mas esquece Van der Leeuw que, para o homem chegar a êste estado, ser-lhe-ia necessário prèviamente considerar:

a) que o homem já tem capacidade de generalizar. Portanto sua razão já está formada, suficientemente formada. Conseqüentemente, a manifestação dêste ou daquele poder implica o conceito de *poder*, estructurado já num esquema noético;

b) que êsse poder não é causa, mas apenas se revela *pela* (através da) coisa, o que lhe dá um carácter secreto, portanto oculto. E, ademais, sua adoração dirige-se a algo que ultrapassa o campo da imanência da coisa, algo que a transcende;

c) tôda acção, operação, como o conhecimento, etc., é proporcionada a quem o realiza. Para que o homem possa construir o conceito do poder hieràrquicamente superior a tôdas as suas manifestações, poder que encerra em si perfeição, é necessário que, nêle, emergentemente, já haja algo que a tal permita, pois, do contrário, tal modo de ver e sentir teria sua origem em nada, o que seria absurdo;

d) conseqüentemente, Van der Leeuw terá de aceitar uma emergência religiosa do homem, que o leva à aceitação de um Ser Supremo, perfeito, omnipotente, que se manifesta escalarmente nas coisas diversas, que o revelam parcialmente. E êsse poder, enquanto poder, é um só, único. Essa positividade se encontra no pensamento de Van der Leeuw, alcançada por caminhos diversos de os percorridos por Schmidt. O que há de positivo em um e outro, apesar das divergências que surgem nas variâncias do modo de pensar, não impede que a positividade que aceitam seja a mesma, tomada em sentido qüididativo, ou seja: a emergência no ser humano para captar um poder supremo, que é

por sua vez uma perfeição, no sentido claro que tem êste têrmo na filosofia.

Se muitos estudiosos modernos tivessem maior cuidado no sentido de suas afirmativas, veriam que, sob certos aspectos, e no que há precisamente de positivo, há um ponto de encontro entre as doutrinas mais contrapostas. Sendo Van der Leeuw um fenomenologista, e orientando a sua busca no campo das religiões pelo método fenomenológico, não poderia deixar de perceber êsse ponto de encontro.

É natural que a coloração da idéia fundamental seja diferente, como o é, por exemplo, em Schmidt, mais propensa à concepção católica, digamos assim, sem forçar o genuíno do seu pensamento. Mais tais aspectos são accidentais, porque o que há de substancial, de positivo, tanto em um como em outro, é referente a um mesmo conteúdo.

ARTIGO 2

ALGUNS SÍMBOLOS RELIGIOSOS

O SOL

Em todos os ciclos culturais surge o sol como símbolo mais constante da divindade. Aquêles que buscam uma explicação naturalista das religiões, em suas especulações, prendem-se, sobretudo, ao temor que causam ao homem primitivo os longos crepúsculos vespertinos, que antecedem as noites, como também a imensa satisfação do amanhecer, em que o sol ergue-se outra vez no horizonte.

Percorre o sol, durante o dia, diversas fases entre a ascenção e o declínio. À noite penetra pelos abismos do mundo, e vencendo tôdas as oposições, renasce outra vez, para outra vez realizar o mesmo ciclo.

Oferecia o sol o exemplo do herói em duas lutas constantes, mas vitorioso cada vez e cada vez vencido, numa luta eterna, com fluxos e refluxos, vitórias, derrotas e ressurreições.

Esta pujança do sol seria para o homem primitivo o exemplo do extraordinário poder que êle possui, símbolo do máximo poder e, conseqüentemente, do poder supremo.

Não há negar o aspecto positivo desta concepção naturalista. Realmente, o sol é, em tôdas as culturas, o deus-herói, que conhece as vicissitudes, inclusive o holocausto, para ressurgir afinal, outra vez, victorioso.

Encontramos êsse símbolo na grande festa de Natal, da luz que cresce, *crescite lux*.

É o *sol invictus* dos romanos, Apolo, o Hélios dos gregos, Amon e Aton dos egípcios, que serviu de símbolo mais vivo na religião de Akenaton, no Novo Império Egípcio, treze

séculos antes de Cristo. No cristianismo, encontramos em S. Francisco estas palavras poéticas:

"Louvado sejas Tu, Senhor, com tôdas as tuas criaturas, principalmente o senhor Sol, meu irmão, que nos traz o dia e por meio do qual Tu iluminas; é belo e resplandece com o grande brilho de Ti, ó Altíssimo, êle traz a tua imagem. Louvado sejas Tu, Senhor, pela minha irmã Lua, e pelas estrêlas. Tu as formaste no céu, luminosas, preciosas e belas".

Esta fraternidade cósmica entre os homens e as coisas do mundo é uma exaltação às participações que tôdas as coisas têm com as perfeições divinas. Tôda a literatura classica está cheia de hinos ao sol, e é êle sempre o símbolo da iluminação, da beatitude, da vitória do bem, etc.

Fonte da vida e de tôda a ordem do nosso sistema solar, é o sol uma presença indireta da divindade junto a nós, daí o seu culto estar presente em todo o orbe, com as naturais variâncias dos diversos ciclos culturais.

Ao sol erguem-se Templos, como também as mais esperançosas orações humanas. A sua face resplandecente cega-nos, e se podemos sentir o benefício dos seus raios, não podemos vê-lo face a face, porque nos cega. Também face a face, nós, criaturas finitas, não podemos ver a divindade, cuja luz resplandecente também nos cegaria.

Encontra-se assim, no sol, uma série de perfeições que uma análise analógica, logo nos mostraria a significação simbólica, bem como a justificação do que exotèricamente estabelecem inúmeras religiões (1).

O FOGO

O fogo não fala aos animais mas fala ao homem, e a linguagem que êle usa só o homem podia entendê-la.

---

(1) No livro "O Evangelho à luz da Astrologia", de autoria do prof. Anibal Vaz de Mello, encontramos um estudo sôbre os mitos solares nas diversas religiões, para onde remetemos o leitor desejoso de conhecer as particularidades das diversas crenças, bem como os pontos de encontro, tão bem evidenciados nessa obra.

Ante o fogo, o animal se espanta e foge, mas o homem espanta-se e aproxima-se. É que entre êle e o fogo, há alguma coisa que os irmana. Em todos os povos, o fogo é objecto de culto, e do culto mais profundo. É o homem o único ser que se apropria do fogo e o domina, sem dominá-lo. Misto de bem e de mal, o homem dirige-o apenas buscando-lhe o bem que êle oferece. E a lenda de Prometeu expressa bem a significação que o fogo tem na formação do próprio homem. Os raios solares, fonte da vida, encontram no fogo algo que se lhes assemelha. A luz solar ilumina a terra e o fogo também ilumina, embora em grau menor.

O fogo é assim o símbolo do sol, que é símbolo do Ser Supremo.

Nos mitos hindus, Agni nasce do sol e do fogo, e é com fogo que lhe prestam culto.

O fogo está ligado à vida, que é uma chama que fermenta, cresce, até que finalmente se apaga. Mas a chama da vida brilha sempre, perdurando pelas cintilações das vidas individuais que surgem e perecem.

Os pedaços de madeira trazem em si o germen do fogo, e graças ao atrito deixam-no surgir. É Agni que é despertado, é o filho celeste que surge, é a criança que nasce, depois de desenvolver e multiplica-se em seus semelhantes, como o fogo que se multiplica sempre em fogo.

O culto do fogo encontramo-lo em todos os povos, nos lares, nas lareiras dos romanos, nas nossas noites de São João, em todos os rituais à volta do fogo.

É a chama mantida pelas vestais, a chama dos lares, que simboliza a família. E a casa em que o fogo morreu e se extinguiu, perdeu a sua potência, por isso ainda conservamos, sem bem compreender a sua significabilidade, o fogo aceso nas igrejas, as piras dos atletas, as velas acesas dos templos, como encontramos também as flamires dos romanos, a vesta, o fogo do Estado, cujas sacerdotizas, as vestais, amparavam e serviam.

O facho ardente do renovador, do que traz a luz, do que aponta o amanhã, pois nas alvoradas crescem as chamas no horizonte, são símbolos universais. Tôdas as coisas são destruídas pelo fogo, e tôdas em fogo se transformam, eis a razão por que encontramos na *arquê*, princípio primordial fluídico, do poder que se oculta, da matéria, das energias eletrônicas da física moderna, princípio de tôdas as coisas corpóreas, manifestação ainda do poder supremo. É assim o fogo símbolo do princípio e do fim, onde as coisas principiam e onde as coisas terminarão, porque, nas lendas das diversas crenças, o universo se gerou do fogo e ao fogo retornará. O nosso mundo foi antes uma bola de fogo, e a ela retornará. É o fogo também o símbolo do devir, o símbolo da heterogeneidade constante das coisas, mas também da homogeneidade, porque, como já mostrava Buda a seus discípulos, a chama é sempre vária e é sempre a mesma. Depois dela, quando ela se extingue, resta apenas *nirvana*. E para dar a vivência do Nirvana aos discípulos, êle a expressava através da simbólica da chama que se apaga. Nada mais restava de chama, era agora o *outro*, o negativo, o *nirvana*, o ser sem determinações.

Encontramos (segundo L. von Schroeder) três classes do fogo sagrado nos povos indo-europeus: o fogo do sacrifício, o fogo da defesa, e o fogo do lar. Entre os hindus, Agni, o fogo do sacrifício, é também o mensageiro, que põe em comunicação os homens com a divindade e o sacerdote que faz a oferenda.

Mas também se torna o fogo do lar, o protector dos rebanhos, e fogo de proteção e de esconjuro. O fogo vem de três origens: *primeira* da terra, das árvores (masculina), *ficus religiosa;* feminino *ocácio Sama*, que esfregados, um contra o outro, produzem o fogo); *segunda* do espaço, a nuvem da tempestade; *terceira* do céu, o sol.

Diz Geiger que o fogo, para os crentes de Mazda, é o elemento mais sagrado e puro, o resplendor de sua suprema divindade, de Thura-Mazda. É o símbolo da pureza moral e um meio de repelir os demônios".

Em cada casa de família, existia um fogo conservado pelo chefe da família.

Nos gregos, L. von Schroeder cita Apolo como o deus originário da luz e do fogo, que era venerado numa labareda sôbre um tripode e que servia para se fazerem os oráculos, como entre os persas. Também era considerado protector do fogo do lar, da cidade, das colônias e também dos rebanhos.

Hefaistos, nos gregos, era o deus do fogo material e do fogo da forja. À Héstia, deusa do fogo, particularmente do lar, também protectora do fogo da cidade e do Estado, eram dadas oferendas, antes e após cada sacrifício.

Corresponde-lhe, nos romanos, o deus Vulcano, deus do fogo, da forja, do incêndio, do fogo destruidor, mas também da família, do Estado, do lar. Eram as virgens vestais as encarregadas do fogo sagrado, da cidade e do Estado.

Entre os germânicos, a figura misteriosa e dúplice de Loki mais próxima a Vulcano do que a Agni-Apolo, por seu carácter vivo e astuto, apresenta uma nota especial, que Sophus Bugge, citado por Schmoeder, explica pela influência da figura cristã de Lúcifer.

Entre os eslavos, lituanos e letões, há notícias de fogos sagrados, não porém de verdadeiros deuses do fogo.

"Na época primitiva dos árias, diz L. Von Schroeder, o culto do fogo do lar era diferente do culto do fogo como fôrça da natureza e do deus masculino do fogo.

O fogo do lar recebe seu culto por motivos sociais. É considerado como um ser de natureza superior, ao qual se oferecem também oferendas de alimentos, e o qual era conservado com respeito, e honrado com cerimônia, sobretudo nas festas de casamento, onde devia acender-se o fogo de um novo lar. O culto do fogo, como grande fôrça elementar, parece, entretanto, que não é separável de o do sol, até tal ponto que as festas do sol e da vida eram ao mesmo tempo festas do fogo. O culto restante compreendia o sol e o fogo,

e a cerimônia do novo fogo, mediante a fricção das madeiras, verificava-se especialmente nas festas dos solstícios".

Frazer revela que no culto à Diana em Nemi, acendiam-se tochas nos bosques, onde a veneravam, e as estátuas de bronze representavam a deusa com uma tocha na mão direita levantada, e que as mulheres, para que suas súplicas fôssem escutadas por ela, iam ao santuário da deusa, levando tochas acesas.

Diz Frazer que há analogia dêsse costume com o católico de levar velas à igreja em cumprimento de promessas.

Diana também se chamava Vesta, o que esclarece a conservação de um fogo sagrado e perpétuo no seu santuário. Na magia do fogo, vemos, em algumas tribos, o sacerdote não sair do templo, enquanto os guerreiros estão na guerra, porque dia e noite é preciso manter o fogo aceso, e se se deixar o fogo apagar, crêem que sobrevirá um grande malôgro.

Não só nas tribos primitivas encontramos a influência que o fogo exerce. Diz-nos ainda Frazer em seu livro, que camponeses da Europa moderna, como por exemplo os camponeses franceses, acreditam que os sacerdotes possuem o poder de extinguir as chamas de um incêndio.

Um historiador árabe conta que havia uma tribo de nômades, os quais, para fazer cessar uma chuva, cortavam um ramo de certa árvore do deserto, prendiam-lhe fogo e, depois atiravam água no ramo e a fúria da chuva cessaria, da mesma maneira que a água, ao cair sôbre o ramo ardente o apagava.

Vamos encontrar também entre os lituanos a conservação de fogos perpétuos, feitos com lenha de certos carvalhos, em homenagem a um de seus deuses. Êsse fogo era aceso com a fricção da madeira sagrada.

Flechas incendiárias eram atiradas em direção ao sol por ocasião de um eclipse, o que revela um desejo de domínio mágico do sol, contado por Frazer, entre tribos peruanas.

Conta-nos Frazer que nos bosques de Camboja "vivem dois soberanos conhecidos como o rei do fogo e o rei da água.

O rei do fogo é o mais importante dos dois e seus poderes sobrenaturais nunca foram discutidos. Oficia nos casamentos, festas e sacrifícios em honra de Yan, o espírito, etc".

O fogo também está presente nas festas dos camponeses, em tôda a Europa, os quais, em determinados dias do ano, acendem fogueiras e dançam à volta dêle, ou saltam sôbre fogueiras, como em nossas festas de São João.

Também vemos cerimônias semelhantes nas corridas pelos campos, com tochas acesas, por entre árvores frutíferas, para afugentar pragas. Há ainda a queima de bruxa, no meio de uma fogueira, que encontramos, com certa analogia, na queima do Judas.

Há tribos árabes ou de língua árabe que acendem as fogueiras e saltam, repetindo o salto sete vêzes.

Além de julgarem o fogo purificador, também usam as cinzas das fogueiras como benéficas, e passam-nas pelo corpo e cabeça.

Pensam que, ao saltar a fogueira, livram-se de tôdas as suas desgraças. Em suma, encontra-se a simbólica do fogo em tôda a Europa, em fogueiras acesas com madeiras especiais ou de qualquer outra, mas sempre o fogo tem o sentido purificador, e afugentador de desgraças, pragas nas plantações, maus espíritos, etc.

Pensa Frazer que a queima de bruxas talvez substitua o sacrifício de um ser humano ou animal em tempos remotos, quando um membro da comunidade era escolhido para ser o sacrificado.

Há ainda, na simbólica, a significação do fogo como acto e a água como potência. O fogo divino é o acto puro, o acto do Ser Supremo que não tem qualquer hibridez. *Êste* fogo, o fogo da nossa experiência, é assim o símbolo do fogo divino, eminentemente puro. Por purificar, o fogo da nossa experiência participa de um dos atributos da divindade, e essa a razão principal por que o vemos presente em tôdas as crenças religiosas.

A ÁGUA

A água, por tomar as formas do que a contém, é o símbolo da *matéria prima*, que é, pela forma, heterogenizada.

A mobilidade da água, as ondulações que ela apresenta em sua superfície, a vida vária que surge no fundo dos mares, a água refrescante e fertilizante que cai dos céus durante a chuva, o estado líquido para que tendem as coisas em certos instantes, tudo isto fornece um conjunto dos esquemas, que permitiu ao homem ver, nela, algo sagrado, porque ela envolve os continentes e o mundo, e surge como um ponto de partida para tôdas as coisas.

Para os egípcios antigos, a água era o símbolo das vibrações que constituem o universo, pois tôdas as coisas, afinal, eram conjuntos vibratórios para êles.

Todos os povos, em tôdas as épocas, adoram a água pela significação que ela oferece.

Não foi a água adorada apenas naqueles países em que ela era escassa. A água, por entre a variância da sua significabilidade, foi sempre objecto de culto em todos os povos. Há água-da-vida, água-da-fecundidade, água que faz crescer, que vivifica os campos, água das fontes emergidas da terra, das montanhas, água santa, na qual repousa Demeter, a água dos rios sagrados da Índia, águas bentas, abençoadas, consagradas, águas miraculosas, a água de Juvência (a água da juventude), a água da purificação, a do sacramento das grandes religiões (batismo), a água que preserva e conjura as fôrças do mal, a doença; água santificante, que faz renascer o homem novo, água do quarto Evangelho, água feminina e mãe, símbolo gerador e regenerador, água do caos de onde surge o mundo, água que cerca o ser humano na sua gestação, etc.

Conta-nos Van Der Lecuw que um negro do Surinam dizia ao interlocutor: "O homem não pode viver sem água". E respondeu-lhe o outro: "Nem sem fogo". E o primeiro retrucou: "Não, senhor; não se pode comparar o fogo à água, porque o homem pode fazer o fogo não pode fazer a água; só Deus o pode. A água é indispensável a tudo quan-

to vive: homem, animal, planta. Mas só o homem não pode viver sem o fogo".

A lenda do dilúvio, que encontramos entre os povos dos cinco continentes, é a água dos céus e da terra, que vinga, purifica e renova a humanidade, e é o símbolo do retôrno à matéria prima, das coisas que perecem como ponto de partida às coisas que se geram. O símbolo da água está sempre ligado ao símbolo da geração e da corrupção das coisas, embora não se limite apenas a esta significação.

A grande heterogeneidade da significação das coisas que apontam as perfeições do ser, é que emprestou ao nosso mundo, ao mundo do homem, um valor que ultrapassa o campo da mera intuição sensível, abrindo-lhe o caminho místico das conexões mais profundas entre a criatura e o criador, entre o ser finito e o ser infinito.

As coisas não estão perdidas, porque há sempre o fio de Ariadna que dela nos pode levar ao mais longínquo.

A simbólica é um itinerário pelos caminhos ocultos, e podemos afirmar, sem temor de exageros, que a grandeza do homem está na sua capacidade de percorrer êsse caminho e de não permanecer atônito ante a mera prisão dos sentidos, que não lhe deixam ver nem sentir senão a mera aparência, o mero fenômeno, que não é a única linguagem das coisas. Há uma voz que vem de mais longe, uma voz que as coisas falam e só o homem, quando ultrapassa a animalidade e alcança a plenitude humana, pode ouvir e entender. Há, assim, duas realidades, aquela que é dada aos homens e aos animais, e aquela que é dada aos homens, mas que nem todos os ouvidos são capazes de ouvir.

A PEDRA

A pedra, quando de excepcional grandeza, provoca no ser humano uma admiração, um espanto, o *numinoso* de R. Otto, o qual é inegàvelmente uma positividade de ordem psicológica, que não se pode deixar de considerar quando se estuda a gênese das religiões.

O imenso avassala-nos, assombra-nos, empequenece-nos e nos atemoriza. O supremo poder é algo que nos ultrapassa e nos vence pelo poderio. Portanto, na assimilação do grandioso da pedra, da montanha, ao grandioso do poderio supremo, há uma adequação formal perfeitamente clara. A emoção, o numinoso, que tem sua ressonância psíquica, junta-se ao esquema fáctico, e liga-se psicològicamente ao esquema eidético-abstracto do poderio divino. A pedra monumental exige respeito, submissão até em certos casos.

Não são, porém, apenas as pedras grandiosas que são reverenciadas, pois há nas manifestações religiosas dos povos uma homenagem prestada às pedras em geral, pela sua solidez, pela sua resistência, pela sua perduração, pela sua vitória sôbre o tempo. Encontramos as pedras nos marcos, nas homenagens à divindade, nos templos, etc. A solidez da pedra permite simbolizar o que vence o tempo, pois o que desejamos que perdure deve ser feito com *pedra sôbre pedra.* Encontramos um culto à pedra, e tôda uma simbólica correspondente, como o vemos nas hermas dos gregos, no *Júpiter lapis,* e, em povos primitivos, nos marcos dos caminhos com formas fálicas, nos montes de pedra, etc. A simbólica é sempre da solidez, da duração, da vitória sôbre o tempo, da firmeza inabalável, atributo da divindade de que a pedra participa.

MONTANHA

É a potência que a montanha expressa, o poder que dela surge, que leva o homem a venerá-la. Mas a montanha é o símbolo do mais alto, do que participa do mais elevado. É nos altos cimos que pousam as aves que penetram na imensidade do azul, como as águias, condores, etc. As montanhas penetram no infinito, avançam ao mais elevado. É lá onde surgem os deuses, que nelas habitam, como os deuses do Olimpo, os deuses do Fujiama, no Japão, como Jeová que surge no Sinai, os deuses chineses do *Tái shan,* a montanha sagrada, o *Walhalla* dos antigos germânicos, o Himalaia dos tibetanos e hindus, etc.

Era numa montanha que os egípcios colocavam o Deus criador, montanha primordial, umbigo do mundo, centro e ponto de origem, simbolizado pelo vértice da pirâmide. Vemo-lo, ainda, no *omphalos* dos santuários gregos, símbolo da terra, a pedra, a pedra que há na montanha, de onde surgem os deuses, como Mithra *ex petru natus*, ou Athena, nascendo do corifeu de Zeus, que é o cume da montanha do Olimpo.

O TODO-PODEROSO

Em suas pesquisas antropológicas, Schmidt nos demonstrou que o conceito do todo-poderoso, do Ser Supremo, é universal, e é êle simbolizado pelos sêres que participam do seu poder, embora em hierarquia inferior. Êsse poder subjuga, e, nêste ponto, como nos mostra Van Der Leeuw, tôdas as religiões estão de acôrdo. Nalgumas se estabelece uma submissão total, independente da vontade humana. Noutras, como no cristianismo, encontramos concepções que aceitam no homem uma certa independência que lhe permite opor-se à vontade de Deus, sem contudo poder removê-lo, mas podendo, ao menos, dela afastar-se. Na *ananke* dos gregos e no *factum* dos romanos, no *maktub* dos árabes, há sempre a certeza da submissão ao destino. Com o cristianismo, pròpriamente, se estabeleceu a liberdade, embora nalgumas seitas cristãs, encontremos êsse velho pensamento oriental.

Nas religiões dos grandes ciclos culturais, o Todo-poderoso é único, embora se apresente sob vários nomes. Êsses nomes podem referir-se a atributos ou acções da divindade, participadas por sêres cósmicos, que, por esta razão, podem simbolizar o todo poderoso.

A LUTA

A luta de Jacob com o anjo encontra paralelo em muitos mitos religiosos, em que o herói-deus enfrenta a potência da instintividade, do inconsciente, a luta do humano contra

o inconsciente animal. Êsse símbolo revela a nossa participação com as perfeições da divindade, e as que pertencem à animalidade. Nessa luta, o herói ou sucumbe ou vence. A neurose é um desvio, nesse caso. Essa potência primitiva, que vem dos instintos, é o Deus, que é um "fogo devorador", ao qual se refere a frase bíblica ao dizer que é "horrível cair nas mãos do deus vivo".

Êsse poder é o diabo, o obstaculizador, o tentador também. Essa é a dúplice acção que oferece a figura do diabo em todos os mitos religiosos. É o que nos obstaculiza e nos desvia do caminho desejado, ou é o que nos tenta a fazer o que é contra a esquemática ética, ou que nos é destrutivo, o que nos leva a atentar contra as leis da natureza, o instintivo destructivo, que há em nós.

Algumas vêzes êsse poder é divinizado, porque revela hieràrquicamente uma soma mais poderosa de poder que o de que dispomos. Não é de admirar, portanto, que haja uma fusão do demônio com a divindade, pois sabemos que nem tôdas as religiões sentem Deus apenas como amor, como o interpreta o cristianismo.

Temos o exemplo da tentação de Cristo no deserto. O diabo oferece-lhe, afinal, depois de esgotadas tôdas as tentativas, o poder sôbre os homens, o domínio, o poder político. Jung mostra-nos, e com certa razão, que a suposição cristã (a genuína pelo menos), aceita que quem prefere o poder está possuído pelo diabo. Cristo resiste. O Deus-herói vence as tentações. E é o que expressam os mitos de tôdas as religiões, quer as das altas culturas, como as das mais primitivas.

A luta de Mitra com o touro, que êle mata; a luta de Cristo consigo mesmo, no horto de Getsêmani; a luta contra o dragão, a luta contra a serpente, encontramo-la em inúmeros mitos. É, pois, um mitologema universal, que se pode traduzir eidèticamente da seguinte forma: a luta do homem contra o poder da instintividade. Êsse é o simbolizado terciário, que se apresenta através de símbolos secundários e primários, como o touro, a serpente, o dragão, etc.

A luta contra o poder da instintividade é a luta do querer positivo com o querer opositivo. É, em suma, um símbolo da categoria da oposição, segundo a linha pitagórica, que é uma revelação da díada de todo ser finito.

Êste revela sempre uma oposição entre as antinomias, que são positivas, que apresentam dois vectores contrários. São, em suma, contrários na esfera da díada, mas cuja victória sôbre êles só se realiza na divindade, onde os opostos coincidem e se identificam, na beatitude, fim último e supremo do ser humano.

Dessa forma, tôda essa simbólica, levada na análise dos diversos planos do símbolo, alcança, afinal, a Deus, porque todo referente refere-se ao referído que ascende, finalmente, à divindade.

A participação continua presente, porque em nós há o que participa dessa díada, que, na verdade, ainda o somos, mas de modalidade diversa. A luta do espírito contra a instintividade é uma antinomia inseparável do homem. É da sua condição humana. Os resultados dessa luta são, afinal, manifestados na simbólica que indica o histórico-social, como já vimos na análise decadialéctica do símbolo. Êste sempre tem uma raiz do bionômico, no psíquico, no ecológico e no histórico-social, daí a heterogencidade do símbolo, embora se refira a uma homogeneidade do simbolizado mais remoto, como já vimos.

A MÃE

Diz-nos Otto Kerner: "Sôbre a terra nada existe mais sagrado que a religião da mãe, pois ela nos leva ao mistério mais profundamente escrito em nossa alma, a relação da criança com a mãe".

Mostra-nos Schmidt que o monoteísmo telúrico, que toma como símbolo a mãe, é próprio das culturas matriarcais. No entanto, encontramos êsse culto, que ora é simbolizado pela terra, nas religiões ctônicas, ora pela lua, como símbolo do eterno feminino, e, também, da procissão activa e passi-

va do devir, ao lado do culto do pai, simbolizado pelo sol. Na cultura egípcia, por ex., Osíris é exotèricamente o sol, e Isis, a mãe, e ambos geram Horus, o filho.

Na linguagem filosófica, o eterno masculino, activo e passivo, *animus*, com predominância sôbre a *anima*, e o eterno feminino, passivo e activo, *anima*, com predominância sôbre o *animus*, em sua interactuação, e reciprocidade conseqüentes, geram a ordem cósmica, simbolizada, neste caso, pelo *três* que, como já vimos, é o símbolo ternário que se refere à relação que surge da oposição, mas que dinâmicamente, portanto evolutivamente, aponta a reciprocidade, simbolizada pelo quatro, o quaternário, o mundo do devir.

Esotèricamente, essa tríada não é principal, pois a divindade, como Um, a antecede ontològica e teològicamente, o que Akenaton quis transformar numa crença exotérica, através da adoração de Aton, a divindade suprema, fonte de tôdas as coisas, simbolizadas pelo sol resplandescente. Em S. Francisco de Assis, em seus hinos, encontramos expressões como estas: "Nossa irmã, a terra, nossa mãe, que nos conserva e nos ampara, que produz os frutos mais variados, como as flôres multicores e como a erva dos prados".

Entre os gregos, verificamos a adoração da terra, pois nascer, viver, é nascer dela, e morrer é a ela retornar. E Teofrasto dizia que é preciso cantar e amar como aquela que gesta.

Na poesia dos diversos povos, encontramos sempre essa simbolização da terra, desde os mais primitivos até os mais cultos, como ainda encontramos o símbolo da mãe ligado à mãe-montanha. Como já vimos, a montanha é *onde* surgem os deuses como Mitra, Expectra, Natus, etc. Entre os gregos Deméter, é o símbolo da terra produtora. Por isso a mulher simboliza a divindade quando gestadora e daí terem cunho feminino os cultos prestados à divindade como geradora.

Nalguns povos, êsse culto é sempre acompanhado pelo culto do pai, sob formas às vêzes de uma charrua ou de um bastão que fecunda a terra. Êsse culto, nós o encontramos

inclusive no cristianismo na Mater Dolorosa, na Virgem Mãe, pois a terra geradora é sempre virgem, sempre pura.

Entre os hindus, Kali é a deusa maternal, e ao mesmo tempo cruel, cujo culto tem origem, segundo muitos antropólogos, num periodo matriarcal na Índia. O símbolo da Virgem-Mãe, encontramos em Artemis, em Hera, Hertha, dos germânicos, Maria, dos cristãos. É um símbolo universal, cuja interpretação e justificação exigiu muito da inteligência humana.

A mãe é sempre, no mais profundo do amor filial, a pureza e a virgindade, e deve ser entendida no seu sentido mais profundo como a da fecundidade criadora, sempre renovada. No cristianismo, a mãe se espiritualiza na Mater Gloriosa, a Mãe de Deus, que está no Céu.

A *Esfinge* do Egito não é apenas um símbolo semi-teriomórfico, que Jung interpreta como a *imago da mãe terrível* (a mãe devoradora, mãe lôba, que surge em muitos mitos e que, em alguns casos de psicose, manifesta-se em sêres humanos).

Também seria ingênua a interpretação de que é apenas uma fantasia "egípcia", como já o propuseram.

A interpretação mais consentânea com os conhecimentos herméticos é que a cabeça indica o *saber* humano, que *ousa* penetrar no que lhe é desonhecido; as garras de leão são a garantia dessa ousadia, que exige *coragem*, pois há uma coragem também ante o desconhecido; os flancos de touro, musculosos e fortes, são o símbolo da *vontade*, que quer e pode, do querer impetuoso, e as asas de águia para os vôos além, para o conhecimento oculto. (A águia voa mais alto que qualquer outra ave, e seu vôo directo ao sol, símbolo da divindade, empresta-lhe a significabilidade do pensamento que ascende ao divino, da mística luminosa, que penetra nos segrêdos da luz, do conhecimento).

Mas a mãe é polissignificável por muitos símbolos, mas, por sua vez, é símbolo de tôda a raiz cósmica do homem. Ela é a terra, a fonte, a origem que gesta, que ampara, que sus-

tenta, que acompanha, que alimenta, que dá o aconchêgo. Tôdas as carências humanas encontram nas reminiscências infantis um símbolo de tranqüilidade, de sossêgo, de amparo, *na mãe*. Todo desejo de paz, tranqüilidade, de beatitude, etc. tende a figurar-se no símbolo da mãe.

Freud tomou-o apenas como simbolizado. O desejo de retôrno à tranqüilidade do ventre materno é a presença do esquema fáctico infantil da vida intra-uterina, que serve de símbolo ao desejo de beatitude, da *felicitas*.

O penetrar no útero, o volver à gruta materna, o envolver-se na tranqüilidade das *águas* da vida intra-uterina é apenas um apontar vivencial, mas simbólico de um ímpeto cósmico mais amplo. A libido, que se manifesta sexualmente, é apenas uma coordenada do anelo humano, que toma essa forma, mas nela não deseja estacar.

O incesto, como bem o frisou Jung, captando a sua simbólica, é um desejo de retornar à infância, à placidez da infância, ao maravilhoso da infância, em que tôda intuição sensível é ainda nova, tem o valor de uma primícia. Na criança, êsse desejo não é ainda incesto; só no adulto, cuja sexualidade desenvolvida não tolera já essa aplicação regressiva, surge com carácter incestuoso.

Compreendido assim, o desejo de retôrno não implica o significado sexual como último, que lhe empresta Freud. As imagens incestuosas são decorações da contribuição histórico-social do homem.

O desejo de retôrno ao ventre materno por um renascimento, por uma nova imersão nas águas, por um batismo, surge na simbólica dos ritos religiosos, mas todos são símbolos que se referem mais longinqüamente ao anelo humano de beatitude, de bem absoluto, anseio de todo o ser vivo, que deseja alcançá-lo. Como as reminiscências infantis permanecem em esquemas que constituem o arcaico individual, levemente conscientes, mas sobretudo assumindo a forma de vivência, de desejos, de anelos, coordenam-se com o símbolo da mãe, simbolizada de tantos modos, sem perder a sua significabilidade para um símbolo que podemos analisar até

alcançar o decenário, como vimos na hierarquia ascendente dos símbolos (1).

O desejo do incesto sexual pode surgir e surge, sem que negue essa *via symbolica*. É como uma *proposta* simbólica que anormalmente pode parecer o fim último, mas, na verdade, quando o *itinerarium mysticum* estaca a meio do caminho, oferece o perigo de cair nas formas viciosas, que revelam anormalidades. Mas, de qualquer modo, não negam o impulso mais longínquo, que é sempre o desejo da eterna presença da beatitude, o *summum bonum*, que é a beatitude que o Ser Supremo, e só êle, pode oferecer, anelo de tôdas as grandes religiões, porque é um anelo do homem, a imersão e fusão final com a divindade, fusão que dela temos uma experiência na que se dá entre mãe e filho, ao fundir-se nela, totalmente, no acto de ser mãe e, nêle, na *simbiose* de que jamais esquece. Por isso, é a mãe um simbolizado, mas também um grande símbolo, que liga ao transcendental, pois ultrapassa o humano e o cósmico.

A LIBIDO

A libido é simbolizada pelo sol, pelo fogo ou por heróis com atributos solares. Temos aí, analògicamente, a energia que revela a libido com a energia criadora do sol.

---

(1) Em contraposição à doutrina de Freud sôbre o incesto, os estudos antropológicos no campo das religiões mostram-nos que a divindade nos é apresentada como pai e como mãe, isto é, como um ser viril activo e ao mesmo tempo gerador feminino. A mãe gesta, o pai procria, a mãe concebe e o pai dá. Assim o Ser Supremo, como acto, realiza o cosmos. Portanto, êle sofre a realização cósmica. Na concepção cristã, esta parte passiva pertence à criatura e não ao criador, que é acto puro.

Há, no incesto, não pròpriamente o desejo primário do retôrno ao ventre materno em sentido meramente sexual, como pretende Jung, mas sim de retôrno ao ventre da mãe, do deus-mãe, de onde fomos gerados, indicação, portanto, de um desejo de retôrno que é universal, e de sentido teológico mais profundo. O retôrno ao *seio de Deus*, que encontramos no cristianismo, revela-nos muito bem êsse desejo.

Um estudo melhor do mito de Édipo nos daria uma compreensão mais profunda do incesto, não tão grosseira como a psicanálise pretendeu fazer, como se vê, por ex., no símbolo do touro no antigo Egipto, e nas belas páginas do Tau-te-king, de Lau-Tseu.

Os símbolos fálicos também a expressam, porque a vida gentil é uma revelação da energia da libido. Encontramo-lo nos totens, nos camafeus babilônicos, entre nós nas figas, nas rodas compostas de falos para expressar o ritmo do amor (já obscenas), nas pedras colocadas nos caminhos, na serpente de fogo em tôrno do sol, ou voltada sôbre si mesma, com chamas à volta, na lua em forma côncava, vasos, para indicar o feminino da libido, nas mãos de dedos abertos, etc.

A libido é masculina ou feminina, conforme a energia é activa ou passiva, energia de determinar ou de ser determinado, porque, na determinação, há uma actividade.

A libido está conexionada com a sexualidade, porque esta é a maneira de manifestar-se aquela; é um símbolo, portanto, por participação. A capacidade genital revela uma potência que se manifesta na esfera da vida animal, símbolo da libido universal, da grande *potensão* universal, que é energética (1).

"O símbolo fálico — expressa Jung — não significa o órgão sexual, mas a libido, e, igualmente, quando aparece claramente como tal, não alude a si mesma, mas representa um símbolo da libido. Com efeito, os símbolos não são sinais ou alegorias para uma coisa conhecida, mas tratam de indicar uma realidade pouco conhecida ou totalmente desconhecida" (ib. pág. 234).

Poder-se-ia ainda acrescentar: também das coisas que as desejam ocultar, porque há símbolos para o que é oculto aos olhos do profano, como se verifica nas diversas ordens iniciáticas.

Considera Jung que tais símbolos são metáforas, mas é preciso reconhecer que na metáfora, há uma analogia extrínseca, e, no símbolo, há sempre, para que seja tal uma

---

(1) Em "Ontologia e Cosmologia" cunhamos êsse têrmo *potensão* para expressar genèricamente a "energia universal cósmica", que surge em tôdas as crenças e nos pensamentos filosóficos, a qual, por sua etimologia, expressa uma "tensão que pode", uma energia potencialmente activa, um poder de fazer, de determinar diversas modalidades de ser.

analogia intrínseca, uma participação, pois do contrário poderia tornar-se num mero sinal. Não se deve tomar como concretos os símbolos místicos, como muitos o fazem. A mãe ou o pai expressam modalidades da libido, por isso podem simbolizá-la. Considerar, por exemplo, os símbolos fálicos como apenas expressão do pênis seria superficialidade extrema. Simbolizando o pai ou a mãe, simbolizam a libido, que é um símbolo da energia da *potensão*, símbolo da onipotência do Ser Supremo símbolo, êste, da Divindade.

O PEIXE

Piscis (peixe) é o símbolo do Zodíaco, em que o sol retoma seu curso anual no solstício de inverno (cabra-peixe, o *aigókerôs* = capricórnio). O sol ergue-se até os altos cimos das montanhas e desce, depois, às profundidades do mar como um peixe. (Vemos êste símbolo muitas vêzes usado por Nietzsche em "Zaratustra").

Gerado na água, o peixe analoga-se à criança na fase pré-natal (Cristo é um peixe *Ichtys*, cujas cinco letras são as primeiras do salvador *I* (*esos*) *Ch* (*ristos*) *Th* (*eou*) *Y* (*ios*) *S* (*otér*) = Jesus Cristo, filho de Deus, Salvador). O peixe simboliza a castidade, pois o peixe-fêmea desova e o peixe-macho as fecunda ao passar por elas, sem que se realize a conjunção carnal. ("E disse Maria ao Anjo: Como se fará isso, pois não conheço varão? E respondendo, o anjo lhe diz: O Espírito Santo descerá sôbre ti e a virtude do Altíssimo te *cobrirá da sua sombra*" — Lucas, I 26-35) (1).

Anibal Vaz de Mello, (o. cit. pág. 225) escreve:

"Maternidade sem pecado; Mãe e Virgem! Compreende-se, agora, a palavra de João (I, 13): — "Há aquêles que não nasceram do sangue nem da vontade da carne e do homem, mas da vontade de Deus". Outra coincidência notá-

---

(1) O símbolo da virgindade da mãe do Deus-homem exige estudo especial. Em nossa obra "O Problema da Matéria" estudamos diversas concepções e temas que estão ligados à grande polêmica sôbre a essência da matéria.

vel: os Evangelhos Apócrifos narram a festa da Natividade de Maria em 8 de setembro. Precisamente neste mês, setembro, é quando se processa também a desova do peixe-fêmea para a grande festa da sua fecundação, fecundação sem contacto! Maravilhosa entrosagem de factos, símbolos e festas! Na simbologia indiana, o primeiro Avatar veio também sob a forma de *peixe*. Eis o motivo por que, em muitos livros indianos, se conta que Vishnu tomou a forma de Peixe com cabeça humana, afim de encontrar os Vedas, perdidos no dilúvio".

Como o sol penetra no mar, na água, e dêle ressurge, torna-se ali outra vez criança e peixe. Por isso o peixe é ligado ao símbolo da renovação e do renascimento. Dá-se, na figura de Cristo, também símbolo solar, a conjunção de outros significados do peixe, como casto, renovador e ressurgente.

Lembremo-nos de Jadir, o "filho das profundidades marinhas", que Moisés encontra, e que se assemelha ao Oannes-Ea babilônico que, em forma de peixe, sai todos os dias do mar, que vem da obscuridade das trevas da noite e da morte, para a nova vida.

ÁRVORE

A pujança da árvore, o abrigo que ela nos dá, a madeira com a qual construímos tantos bens, o dar frutos sem perder sua fôrça, a sua tranqüila posição, serenidade e domínio, não poderiam deixar de assimilar-se aos inúmeros esquemas que o homem noèticamente constrói, que, levados ao grau máximo da sua perfeição, expressam muito das formalidades por nós atribuidas à divindade.

A árvore é uma manifestação do poder, e ela simboliza a divindade, através dos graus do símbolo. A árvore é o homem com suas raízes na terra, na animalidade, na matéria que o compõe, mas seus galhos se estiram para o alto, para o ar límpido, para o azul imaculado do céu. E, nesses galhos, surgem as fôlhas que respiram o pensamento, e as

flôres e frutos são os resultados de tôda a criação humana intelectual. Árvore das montanhas ou dos vales, sujeitas às grandes tempestades e à rudeza dos altos cimos ou à hibridez das terras fôfas e cheias de detritos dos vales, é ela como o ser humano, e também o simboliza.

Não esqueçamos que Helena foi uma árvore que se divinizou. Em Rodas, chamavam-na *Dentrites* "a da árvore". Dioniso também é apresentado como uma árvore. Nas árvores encontravam os gregos poderes que as habitavam como as *hamadríadas,* que "nasciam e morriam com as árvores".

Também os egípcios divinizavam as árvores, como participantes das perfeições do Ser, pois a visão dela nos oferece um símbolo da sucessão da vida, a "árvore da vida", com sua alternância de nascimento e morte, dos frutos que geram, que surgem e perecem, das fôlhas que caem e se renovam, das flôres que a embelezam e se despetalam ao saculejarem-nas os ventos.

A árvore é ligada também à vida humana, como encontramos em certos costumes asiáticos e entre nós brasileiros: ligar a vida de quem nasce a uma árvore que se planta. Plantar uma árvore é dar uma vida, é prosseguir a duração da vida, uma vida que perdura através dos sêres vivos. Nalgumas tribos melanésias, o *mana* do homem cresce à proporção que se desenvolve a árvore que a êle está ligada como irmão vegetal, que o liga à vida cósmica. Há tôda uma simbólica no plantio dessa árvore, pois deve o homem abrir a terra com um pênis artificial, e à mulher cabe semear, enquanto todos cantam hinos.

Nos diversos mitos, há árvores que falam, árvores que amam e sofrem, árvores que apelam à misericórdia do lenhador que pretende abatê-las, árvores que imploram não lhes tirem os galhos, que são membros de seu corpo, etc.

A árvore é como a vida e como o ser humano, e há uma perfeição de que ambos participam, a *vida.* Mas, da árvore, saem, através dos galhos, novas vidas que repontam. É a árvore símbolo da vida colectiva, dos vários indivíduos ligados a um centro comum.

A árvore traz a vida e a árvore salva. O salvador é também a "árvore da vida". E tão profundo é êsse símbolo que os revolucionários de 1789, na França, ergueram árvores da liberdade, fundando, assim nelas, o seu afã de domínio do futuro, as "árvores de maio".

No paraíso terrestre, estão as árvores do bem e do mal e a árvore da vida. Os egípcios procuravam a árvore na qual os deuses reinam. O madeiro da vida é a sua substância. A árvore, em tôdas as culturas, tem os mesmos significados.

No Ocidente, encontramo-la entre os germânicos, como a árvore sagrada de Uxal. É da árvore que sai a cruz do Cristo, que será o símbolo da nova religião.

A árvore é assim o símbolo do mistério da morte e da vida. Não é difícil, portanto, compreender as diversas reações emotivas que o homem conheceu através dos tempos, ante as árvores, que sempre lhe despertam a previsão de que o mistério o espreita, e o desafia a desvendá-lo. Tôda arte humana está impregnada da presença da árvore e a variância de significabilidade não nos afasta, no entanto, do mesmo roteiro, que é o apontar mais profundo do símbolo da árvore: a vida e a morte, na sua constante sucessão, em suma, o tempo, como um dos seus maiores simbolizados.

A SALVAÇÃO

Tôdas as religiões prometem a *salvação*. Ao tomar consciência de sua fraqueza e das suas ausências, o homem deseja superar-se, alcançar maior soma de poder, em suma, *salvar-se* do estado em que está.

O esquema religioso da salvação, cujo processo de estratificação é longo e proporcionado à esquemática dos diversos ciclos culturais, inclui sempre a *posse de um poder*, alcançado por nós ou a nós concedido por doação de quem o possui, como a *kharis*, a graça divina, a graça salvífica dos escolásticos.

Mas a salvação é trazida por sêres que a representam aqui; ou melhor, que a simbolizam por participação, como

a água (para os egípcios), no sentido do poder líquido capaz de fazer renascer, fecundar, etc., ou a árvore, os animais, etc. Para Van der Leeuw o primeiro salvador foi sem dúvida o *phallus*, símbolo da fecundidade. Em alguns povos, os primeiros cereais colhidos servem para formar um bolo que toma uma forma feminina, para simbolizar a fecundidade, que é feminina, ou a de um animal, como ainda vemos em nossos dias.

O esquema do salvador, o *Sotér* dos gregos, que é um homem e ao mesmo tempo um deus, é um símbolo universal, pois para salvar o homem é preciso ser homem, para salvá-lo *no* homem, e também um deus, pois deve possuir o poder maior, símbolo universal, cuja construcção é fàcilmente compreensível como conseqüência do que estudamos até aqui.

Na simbólica das diversas religiões, a relação dos opostos dá surgimento a uma reciprocidade pela interactuação, gestando uma nova ordem, uma nova entidade, produto de ambas. Tomado o princípio masculino em face do princípio feminino, o que surge é simbolizado pelo filho. Ora, para o homem, imerso na luta dos contrários, arrastado pelas oposições que nêle actuam, sua salvação está no que vença os contrários por uma síntese.

Por isso, em muitas religiões, é o *filho* que traz a salvação, e como salienta Van der Leeuw, não só é a esperança dos vivos, como a consolação dos mortos.

É o filho a salvação de um casal, pois não só os liga mais intimamente, como perpetua a família, e ninguém que tenha melhor acuidade de sentimento considerará *seu* filho como apenas um evento, um intruso, mas sim como algo que o prossegue, que o continua, e que ao mesmo tempo o liga mais directamente à mãe. Queremos referir-nos aqui ao homem normal, naturalmente, e não aos exemplos de degeneração humana, tão comuns em nossa época.

Houve entre os egípcios um culto, o mais belo de todos, ao filho, simbolizado em Horus, como o que unifica, cuja influência nas doutrinas cristãs é inegável. É Horus quem assegura a vida de seu pai Osiris, que realiza essa actividade

vivificadora *ná*, que é também a vingança sôbre *Seth*, o inimigo do pai.

O filho é o rejuvenescimento, a primavera, a *salvação da primavera*. É a renovação da terra, como o Dioniso grego. É o Marte dos antigos latinos, o deus da primavera, o que renova, o que batisa os homens, o que lhes assegura uma nova vida.

Há, assim, no conteúdo simbólico do filho, um conjunto de positividades que vemos dispersas nos diversos cultos, como nas diversas teorias que procuram interpretar a simbólica das religiões.

Está também ligado ao Salvador o poder curativo. Tôdas as incarnações do salvador divino estão ligadas a uma homem-deus que cura. E a cura é atribuída aos taumaturgos que o anunciam, que o precedem. Lembremo-nos das palavras de Cristo: "O espírito do Senhor está comigo, e eis porque êle me ungiu; êle me enviou para anunciar aos prisioneiros a liberdade, aos cegos a visão, aos que têm os corações partidos a liberação, e para proclamar o ano favorável do Senhor" (Luc. IV, 18).

No exame do mito do salvador, Van der Leeuw enumera os aspectos invariantes tais como:

a) *o nascimento*, a epifania, filho de mãe humana e pai divino. A mãe é virgem, porque desconhece o contacto humano e conserva esta virgindade até o parto. O salvador, pelo poder que tem, não poderia proceder de conjunção carnal humana. Assim Apolo é gerado de Perictione, Isis concebe Horus, etc.;

b) *Acto de salvação* — É a vitória sôbre as oposições. Apolo mata o Python, os trabalhos de Héracles (Hércules dos romanos), a luta de Cristo contra os fariseus, etc.;

c) A *morte* — Na luta, o herói sucumbe, como Osíris, Dioniso, Tamos, Adônis, Atis, Baldur dos germânicos, Hosain dos Chitas. Mas a morte vence a morte;

d) A *ressurreição*: — A ressurreição pode surgir pela vingança do filho (como Horus), mas, em geral, é o próprio

deus que renasce, que aniquila a morte pela nova vida. É a colheita, porque a época da semeadura é a época das lágrimas, do sofrimento. Ressurreição e nascimento aí se confundem em algumas religiões. O salvador que renasce já preexistia, como Cristo, que preexistia no Pai.

O mito do salvador é universal e o seu mitologema pode ser simbòlicamente interpretado segundo os planos da referência, de que temos tratado (1).

Assim, individualmente, há em nós algo que padece, morre e desejamos ressuscitar, porque "ressurgimos cada manhã", e o mundo "ressurge em cada alvorada".

Êsse nosso desejo da ressurreição, que em nós deve tomar forma, é simbolizado por tôdas as coisas que ressurgem. A poesia está cheia das imagens que expressam essa simbólica, que encontramos nas flôres que abrem seus cálices, no amanhecer, no sol que aquece mais, etc.

O ciclo do devir aponta a uma ressurreição constante, que encontramos em todos os símbolos astrológicos. Mas tudo isso aponta ainda mais longìnquamente ao ser finito que surge, nasce, vive, perdura, e morre, mas que ressurge de-

---

(1) O poder carismático (o *kharisma*, que é o conteúdo da *kháris*, da graça, do poder, do mana, etc.) é atribuído também aos reis, imperadores, chefes, os quais, na variância das diversas estructuras culturais, surgem como *salvadores*. Também é o rei portador do poder, é salvador, como se observa nas culturas mais primitivas, cujos resquícios encontramos nas altas culturas, em que o rei tem determinados poderes, inclusive curativos, como os faraós do Egito e os reis no ocidente. Certas insígnias, como a serpente dos faraós, o manto de Henrique II, ornado com o sol, a lua e as estrêlas, são indícios do poder carismático do rei. Êste não é apenas o indivíduo mas a realeza. Êle continua o poder *real*, o que se nos revela claramente no verdadeiro significado da frase célebre: "Le Roi est mort, vive le Roi!"

A conexão entre o salvador e o rei, encontramo-la viva na figura de Cristo, que ao mesmo tempo é rei. Sôbre êste tema, os trabalhos de Frazer são importantíssimos e cheios de sugestões sôbre a simbólica.

Segundo a dialéctica simbólica, o rei participa, num grau mais elevado que os outros sêres humanos, das perfeições divinas. Por essa razão é êle um mediador, condição imprescindível para a figura do Salvador.

pois, como símbolo da invariância das variâncias cíclicas do devir.

E não está longe encontrar nesse símbolo o drama divino do ser que se incarna na finitude, da infinitude do Ser Supremo que gera seu Filho, o cosmos, o drama, a acção, que nasce, perdura e perece, para renascer sempre, em formas diversas, e seguir o curso da viriância das formas até ao desejado retôrno final ao seio da Divindade, que é o princípio e fim de tôdas as coisas.

Cristo pode ser interpretado còsmicamente, e o é, na verdade, por algumas crenças. O drama teogônico do nascimento, vida e morte dos deuses, pode ser interpretado como a simbólica do existir cósmico, que é o filho, o gerado do Ser Supremo, que é outro, diferente, mas dêle não pode separar-se em absoluto, porque, do contrário, haveria rupturas no Ser e teríamos caído no pluralismo, onde as aporias seriam maiores.

A criatura não é um outro, absolutamente outro de Deus. Há em nós algo que a êle nos une, e êsse algo é todo o nosso ser.

Tangemos aqui um problema de Ontologia e Teologia, que é o da univocidade e o da analogia do Ser, o que escaparia ao campo dêste livro. Mas o que a simbólica universal deseja dizer, deseja apontar, é a uma univocidade, por longínqua que seja, mas que é também um ponto de segurança, a garantia, a certeza de que o Ser Supremo está conosco e nós nêle, muito mais profundamente ligado do que é possível acreditar.

Nêste ponto, a problemática é imensa e as aporias que surgem exigem outros trabalhos, dos quais não poderíamos nos ocupar por ora.

AS ALMAS

Segundo o animismo, a religião derivaria do culto dos antepassados. Sem discutir pròpriamente a doutrina animis-

ta, podemos dizer que se funda em certas positividades sem excluir outras de outras doutrinas, as quais, por sua vez, não são suficientes para conceder-lhe o título de verdadeira, mas apenas o de não ser totalmente falsa. Realmente, em todos os povos, atribui-se aos mortos um certo poder, tanto para o bem como para o mal.

Se êste poder não é atribuído a todos, é atribuído, no entanto, a alguns.

A morte provoca no homem o espanto que antecede ao mistério, porque é ela um assinalar de algo que ultrapassa a compreensão comum.

Uma vida que se agitou, pensou, amou, sofreu e que, sùbitamente, parece-nos inanimada, em decomposição, provoca em todos os sêres um espanto, cujas raízes são muito mais profundas, cuja compreensão nem sempre é fácil de alcançar. O respeito aos mortos atravessa todos os ciclos culturais, e impõe-se até nas épocas civilizadas.

Muitas foram as pesquisas feitas por famosos antropólogos sôbre êste tema de magna importância no campo das religiões. Desde que o homem aceite, como é universal, uma sôbre-existência após a morte, a alma dos mortos, participando de outra realidade, participa de poderes que os vivos precisam conjurar a seu favor ou anular pela oposição de outros poderes, que acaso possam mobilizar. Não é difícil compreender a simbólica que se estabelece aqui, pois as origens são de fácil captação. Nalgumas religiões, os anjos ou os demônios são almas dos mortos. Em tôdas elas, no entanto, há sempre a aceitação de entes mais poderosos do que os homens, intermediários entre o nosso poder e o poder supremo, ou seja, sêres hieràrquicamente superiores a nós, que não são apenas mediadores, mas também ministradores (ministros) do poder supremo.

O apanhado que fizemos dêsses símbolos, dos mais usados nas diversas religiões, examinados segundo a dialéctica simbólica, por nós proposta nesta obra, permite-nos, com maior facilidade, perceber que as religiões não são um amontoado

de superstições, como a visão deformada e primária dos séculos XVIII e XIX pretende estabelecer.

Há no conteúdo dos mitos, nos mitologemas, que são psicològicamente verdadeiros, fundamentos ontológicos, que o filósofo bem orientado não pode desconhecer nem desprezar.

A linguagem das religiões não é apenas aquela que exotèricamente transparece nas suas práticas, rituais, liturgias, etc. É preciso entender e ouvir ao que elas apontam de mais longínquo. E se se procurar mais distantemente o que apontam não é difícil compreender-se que a Simbologia, como ciência filosófica, segundo as normas que preconisamos, torna-se bastante hábil para cooperar na obra de concreção do saber epistêmico, em suma, na obra de concreção do saber culto, na obra de construção de uma *filosofia concreta*, como a que buscamos, e que não seja apenas um afanar-se em saber, mas uma construcção positiva do pensamento humano, no bom sentido que os pitagóricos davam ao têrmo *Mathesis*, a instrucção suprema, que é, em suma, o ideal e o escopo para que tende todo o nosso esfôrço no campo da filosofia.

Muitos poderão temer a nossa "audácia", mas preferimos pecar aqui por êsse excesso do que pelo de timidez. De nossa parte, há a confiança de que fizemos o que é preciso fazer: cooperar para evitar a exacerbação da crise instalada no saber epistêmico, que tem aumentado os abismos em vez de resolvê-los, cuja culpa não podemos deixar de imputar a muitos daqueles que se julgam senhores do conhecimento por terem sido "investidos" apenas de um título, mas que nada mais fizeram do que proporcionar motivos para separar, em vez de cooperarem para a unificação que é, sem dúvida, o mais elevado ideal que pode animar um "amante da *sabedoria*" e não só do *saber;* um filósofo, em suma.

ARTIGO 3

O SÍMBOLO DA LUZ E DAS CÔRES

Não cabe à *Simbólica* o estudo da luz, como êste é feito na Óptica e na Física, mas apenas o referente à sua significabilidade, como motivante das côres e o significado que estas sempre tiveram e têm para o ser humano.

Nesta parte, onde iremos examinar algumas aplicações do símbolo, não podemos extender-nos como seria de desejar, pois o nosso "Dicionário dos Símbolos e Sinais", em preparação, conterá a simbólica universal, não só no campo da Arte, como no campo da Religião, da Ciência, da Matemática, da Física, da Filosofia, da Sociologia, da Psicologia, dos Sonhos, da Política, etc.

Entre os ocidentais, cabe a Goethe um dos melhores estudos sôbre o simbolismo das côres. Considerando que a côr é o choque entre a luz e as trevas, as côres revelam, ora o predomínio das trevas, ora o da luz. Chamam-se de côres quentes as mais luminosas, mais claras, e côres frias, as menos luminosas, as mais escuras, como o violeta.

A côr clara é sempre alegre e a escura é triste.

Sabe a *psicologia* que, *no escuro*, a circulação sangüínea diminui, enquanto na passagem da sombra para a luz, há mudança dessa circulação.

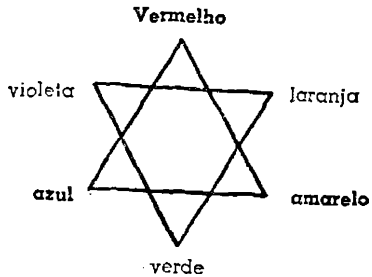
Às sombras, às trevas ligamos esquemàticamente o mêdo, o pavor, o terror, o confuso, etc. É das trevas que saem os perigos, enquanto da luz sai a vida, a criação, a tranqüilidade.

Os momentos alegres os assimilamos à luz, enquanto os momentos lutuosos, tristes, acabrunhantes os assimilamos às trevas.

E como as sombras se esquematizam em estructuras de mêdo e de pavor, é natural que as trevas provoquem mêdo e pavor, pois são assimiladas ao esquema.

Por outro lado, o luminoso, o claro, liga-se a tudo quanto é alegre, criador, vivo, razão pela qual a luz é animadora, porque desde logo é assimilada a esquemas que se estructuram com agradabilidade, enquanto o inverso se dá, quando assimilada aos esquemas em que há desagradabilidade, que se ligam aos penumbrosos, trevosos, etc (1).

Estabelecia Goethe o seguinte quadro, onde surgem as três côres elementares:



(1) Para a Física moderna, as côres têm origem nos saltos electrônicos. Dá-se a luz, quando os eléctrons são suspensos das órbitas inferiores para as superiores, e, nesse caso, lançam partículas, *fotões*, energias transmitidas, de intensidade heterogênea. Assim, o vermelho se dá quando há saltos electrônicos da terceira para a quarta órbita; o azul, da 2a. para a 3a., e o ultra-violeta, que já não é visível, da 1a. para a 2a. órbita. Esta explicação é elementar e não traduz a complexidade dessas órbitas e de suas características, como se verifica nos modernos estudos físicos sôbre a teoria atômica.

Reserva-se, no entanto, algo positivo para o pensamento de Goethe, que aliás reproduz um velho pensamento já esboçado no Ocidente por Nicolau de Cusa e os que se inspiraram em suas idéias, sôbre a luta entre as trevas e a luz, cujos estudos encontramos na cultura alexandrina, entre os gnósticos, nos egípcios, como em todos os conhecimentos herméticos e iniciáticos das culturas superiores. No entanto, convém salientar que, no pensamento iniciático, há uma distinção entre a luz física e a luz espiritual. A luz, que a Física estuda, é a luz física, de origem electrônica. A luz espiritual, que não poderíamos aqui estudar, refere-se em parte ao que físicos actuais, como Einstein, viram-se na contingência de examinar, e que Schoenberg chamou de "ondas imateriais". Neste caso, não é o eléctron que pilota

O azul, com o vermelho, nos dá o violeta. O amarelo com o vermelho, o laranja. O azul, com o amarelo, dá-nos o verde. Temos asim as seis côres: as três fundamentais e as três combinadas.

Por sua vez, o laranja com o vermelho dão o rosa; o alaranjado com o amarelo, o amarelo-alaranjado; o amarelo com o verde, a côr de enxofre; o verde com o azul, o azul-esverdeado; o azul com o violeta, o azul-marinho; e o vermelho com o violeta, o púrpura, e o marron.

Do púrpura ao sufra (côr de enxofre), temos as côres quentes; do sufra ao violeta, as côres frias.

As côres têm uma grande influência sôbre nós, e a psicologia estuda o alcance dessa influência. E é tal, que já se institui uma cromoterapia, que é um modo de curar doenças nervosas através do emprêgo das côres.

Quanto ao significado universal das côres, podem acentuar-se os seguintes aspectos, que nos mostram o papel simbólico que elas realizam:

Azul — Símbolo da verdade, da lealdade, da serenidade. Côr do pensamento elevado, côr aristocrática, côr do manto da Virgem. Os gregos não usavam freqüentemente nem o azul nem o verde. O azul apenas surgia nos triglifos dos templos, para dar profundidade. É a côr da profundidade, e o azul permite uma penetração mais longínqua do olhar. O azul é a côr dos mares, das montanhas distantes, do céu profundo, das distâncias. Pertence mais à atmosfera que às coisas, anula os corpos, dá a impressão das lonjuras. Símbolo também do infinito.

Vermelho — Côr do sangue, símbolo da vida. Simboliza actividade, combatividade, ardor, choque, símbolo da pai-

---

uma onda, mas uma onda que pilota o eléctron. A onda, que surge do eléctron, teria uma causa eficiente em outro poder que ultrapassa ao campo da electrônica e da física nuclear. É uma interrogação que surge para os mais profundos estudiosos modernos da Física, pois há, nela, o revelar-se de algo que ultrapassa a dimensionalidade do mundo quaternário da Física, das dimensões que compõem o esquema cronotópico, ou seja, do complexo tempo-espacial.

xão imperiosa, do sentimento forte. Côr da sensibilidade, côr popular, símbolo de todos os sonhos rubros das revoluções. Côr excitante.

Púrpura — Côr dos mantos cardinalícios, côr da magestade, símbolo da realeza, da aristocracia dominante, dos mantos imperiais. Símbolo da autoridade, do mando, do poder (côr que une os extremos).

Amarelo — Côr do mundo transcendente, clareado à inteligência humana. Côr da revelação que ilumina o espírito humano em trevas. Nas virtudes teologais, simboliza a fé. Nas virtudes mudanas, significa generosidade do coração, inspiração feliz, bom conselho. Na ordem dos vícios, simboliza o egoísmo orgulhoso. Se é amarelo pálido, simboliza decepção, traição, característica também do sufra. Nos vitrais Judas aparece vestido de amarelo pálido. É também a côr da luz, do ouro, da intuição.

Verde — Côr da natureza, da criação, do renascimento, também da vida. Simboliza revelação. Nas virtudes teologais é o símbolo da esperança. Símbolo do amor feliz, da alegria, da prosperidade. Em sentido negativo é degradação moral, desespêro, loucura. É uma côr apaziguante, tranqüilizadora, apassivadora. Por isso pode simbolizar submissão.

Branco — Embora não seja pròpriamente uma côr, o branco reflete o absoluto, o triunfo dos eleitos, dos anjos. (Lembremo-nos da frase de São Paulo: Aquêle que vencer estará vestido de branco). Côr de Cristo, dos pitagóricos, dos essenianos. Nos sonhos, é comum surgir uma figura patriarcal, de longas barbas brancas, vestida de branco, que nos dá conselhos. Êste símbolo é universal. Tem êste significado até inclusive entre os povos de côr. Em todos os cultos, o supremo pontífice veste de branco. Opositivamente, pode simbolizar frieza, angústia, abandono.

As côres intermédias têm significações intermédias. E' comum sentir-se, no violeta, símbolo do místico, um leve iluminar de luz sôbre trevas. Também o violeta aparece como côr dos vencidos, mas não é símbolo universal. O

preto é sempre símbolo lutuoso. É verdade que os chineses costumam vestir de branco quando da morte de um parente. Tal não significa que o branco seja côr da tristeza, da dor. É que os chinêses consideram pessimìsticamente esta vida, e vêem na morte uma libertação. Morrer é salvar-se. Por isso, festejam a morte, e ao velarem os corpos dos amigos e parentes manifestam satisfação, dando parabens aos parentes em vez de pêsames, ao inverso do que fazem os ocidentais.

ARTIGO 4

SIMBÓLICA DOS SONS NA LITERATURA. E SIMBÓLICA DO ESPAÇO E DO TEMPO

Em nosso "Dicionário dos Símbolos e Sinais", teremos a oportunidade de estudar os símbolos na arte em geral.

Neste capítulo, queremos apenas chamar a atenção para os sons que estão nas palavras faladas. Sabemos que estas são pròpriamente sinais e não símbolos, salvo quando onomatopaicas. No entanto, na combinação dos sons das palavras, na literatura, há a revelação de uma intenção simbólica do autor.

Tristeza	*Neutro*	*Alegria*
u, ô, eu, ou, ê	- - - - e, a	- - - - ü, ê ó, é, á, i

Os sons da esquerda tendem para o triste, enquanto os do centro são neutros e servem para valorizar, tanto os da esquerda como os da direita, que são mais alegres, mais claros.

Que efeito poderia causar um autor, um poeta, por exemplo, em cujas tônicas, ao desejar expressar o que é lúgubre, lutuoso, doloroso, usasse sons mais agudos que graves? Ou quem ao querer expressar alegria, vida, animação, empregasse nas tônicas sons graves em vez de agudos? Naturalmente que o efeito não corresponderia às intenções.

Os sons cavos, graves, expressam mais a angústia, a tortura, o doloroso, enquanto os agudos são mais aptos a nos dar uma vivência mais nítida da alegria, da leveza, da agilidade.

Nas combinações com as vogais, podemos seguir a divisão tripartida de Caillet, que estabeleceu as três vozes da espécie.

Os sons emitidos pelo homem (como também os vemos nos animais superiores), são:

a) mugidos,

b) sibilados,

c) rosnados.

O mugido implica sempre passividade, calma, tranqüilidade, mansidão, mansuetude, sons maternais, mimosos. E temos as combinações:

ma, má, mé, mu, mô, mu, mú, mi, mugidos com as combinações anasaladas.

Os sons sibilados indicam rapidez, silvo, assobio, uivo, intensidade, velocidade, rapidez, violência. E temos:

sa, sâ, sê, só, sô, su, sú, vi, vu, chi, chu, zi, zu, etc. (sibilados).

Os sons rosnados indicam perigo, agressão, combatividade, luta, agressividade, guerra, fôrça, etc. E temos:

rre, rra, rrô, rru, rra, e os guturais he, ha, hu, etc.

Na poesia, por exemplo a de Baudelaire, notamos a predominância dos rosnados ao lado das tônicas, enquanto em Verlaine são os sons mugidos.

A simbólica dos sons é fácil de captar-se. Nas múltiplas combinações musicais oferecem muitos outros aspectos que só a apreciação da música nos facilita alcançar.

*

* *

É muito rica a simbólica do tempo e do espaço. Há uma simbólica da sucessão, simbólica do tempo, e uma da direção, que é a do espaço.

Essa simbólica revela-se na arte, como na pintura, escultura, arquitetura, como também, na dansa.

A simbólica do espaço nos é revelada pelas linhas e pelos planos e cubos, a qual combinada à simbólica das côres muito facilita a interpretação simbólica das artes plásticas.

A simbólica do espaço e do tempo pode ser considerada sob 5 aspectos:

1) sentido da direção, vector;

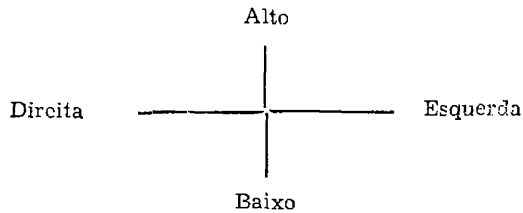
2) a dimensão dos planos e volumes;

3) a ordem (o ritmo, a harmonia, etc.);

4) a forma (parte qualitativa);

5) a continuidade ou descontinuidade nas ligações.

Em linhas gerais, é a cruz que serve de ponto de partida para uma análise simbólica das direções e das sucessões (sobretudo da simbologia que se refere ao espaço e ao tempo).



No simbolismo universal, a esquerda sempre significa o passado, e a direita, o futuro. Além disso, encontramos a seguinte simbólica nessas duas direcções:

Esquerda	*Direita*
Passado	Futuro
Símbolo da mulher	Símbolo do homem
Símbolo do Mal	Símbolo do Bem
— "O esquerdo"	(homem *direito*)
Introversão	Extroversão
Subjectividade	Objectividade
Passivo	Activo
Recuo	Ataque
Mãe	Pai

O alto e o baixo apresentam também a seguinte simbólica universal, com a respectiva polivalência que já vimos em Esquerda e Direita, com seus sentidos positivos e negativos.

Baixo	*Alto*
Terra	Deus
Inferior	Superior
Materialidade	Luz
Trevas	Espiritualidade
Instintos	Inteligência
Realidade	Sonho (ilusões, Ideais).
Descrença	Fé
Homem	Divindade

As linhas ascendentes são sempre símbolo de elevação, ascenção, impeto criador para o melhor, o mais alto, e também o quimérico, o utópico, o idealístico, o optimismo, etc.

As linhas descendentes, o pessimismo, a queda, o demoníaco, o realista, o materialista, a depressão, a obstinação, e teimosia.

As linhas, como símbolos do tempo e do espaço, indicam sempre, em todos os povos e em tôdas as eras, essas simbolizações universais.

As linhas horizontais são sempre índice de placidez, tranqüilidade, mansidão, eternidade (como na arte egípcia). As ascendentes, impulso, elevação, como no gótico.

Mas as linhas podem ser *aceradas*, o que indica maldade; *hesitantes*, que indicam espírito quimérico, fraqueza. Se têm inibições, cortes, significam fadiga, pessimismo, estreiteza de idéias.

Linhas *espasmódicas* indicam angústia, ansiedade.

Se são *finas*, são índices de modéstia, debilidade, fraqueza e graça em sentido positivo.

Linhas *espatuladas* indicam violência, exaltação física.

Essa simbólica pode ser aplicada às artes plásticas sobretudo.

Damos aqui apenas aquelas significações em geral observáveis.

Há um simbolismo universal das linhas curvas e das retas. As linhas curvas são mais típicas do mundo animal, da

vida animal. São símbolos ainda de doçura, de sensualidade. As retas, mais típicas no mundo vegetal, onde há mais ângulos, são índices mais agressivos, ou defensivos.

A linha oblíqua dá sempre a sensação de ascensão, de expansão quando extensivamente considerada, enquanto a vertical elevada expressa expansão intensiva.

Oferecemos, dêste modo, exemplo da simbólica no campo do espaço e do tempo, além dos vários aspectos, sem que êles signifiquem nada mais do que exemplo, pois um exame mais amplo e mais profundo exige obra especial.

ARTIGO ÚNICO

CONSIDERAÇÕES SÔBRE O SÍMBOLO

I

Os conceitos, devido à sua homogeneidade, e por serem esquemas abstractos, são deficientes para expressar a interioridade de uma vida, de suas potências, etc.

Mas a combinação dos esquemas em tensões operatórias podem-nos servir como outros esquemas abstractos, aos quais imagens representadas de nossa vida ou coordenadas por nossa imaginação criadora podem ser assimiladas, como se vê na literatura, onde podemos *reviver* pathências ou vivê-las, através da imaginação criadora páthica do artista.

Dessa forma, o conceito ou as estructuras judicatórias podem, de sinais que são, transformar-se em símbolos. O mesmo pode dar-se em todo pensamento estético, que não é necessàriamente construído com esquemas abstractos (conceitos), mas com outros elementos tensionais, como o realiza o pensamento musical actualizado, o pictórico, etc.

Por isso a arte fala através de uma simbólica que lhe é peculiar.

Quanto ao apreciador, êste pode colocar-se como um tradutor de símbolos, através de vivências ou como simples apreciador dos próprios símbolos. No primeiro caso, êle vive mìsticamente a estética, pois parte para a simbolização, o que já é uma actividade mística (penetrar no que se oculta); no segundo caso, êle vive estèticamente o místico, porque apenas capta o símbolo e não o simbolizado (permanece no que se apresenta).

Não sendo as pathências exprimíveis apenas por sinais, que as delimitam excessivamente, é o símbolo a linguagem do

que é operatòriamente inexprimível. Por isso a arte é genuìnamente imersa no páthico, e sua intelectualização só pode proceder *a posteriori* sob pena de, pelo excesso de cerebralização, provocar o estancamento do poder criador.

Ora, o juízo é uma função sintética da razão.

Os objectos ideais independem do tempo e do espaço (revelam intemporalidade e inespacialidade), como independem do homem como ser cognoscente.

Sem o homem, poderia haver quem não pensasse num círculo. Mas onde há o acto de pensar surgiriam objectos ideais, e onde surgisse um ser cognoscente, pensante, poderia captar o pensamento do círculo.

Os objectos ideais formam e constroem o pensamento, e êles estão em potência em todo cognoscente.

As imagens são vivências, mas o objecto ideal é diferente das vivências, enquanto consideradas como tais. A vivência dá-lhes uma coloração de vida.

O ser dos objectos ideais (do homem) não é o da realidade existencial que os imita (híbrida de acto e potência), mas sim o da *potensão*, a de uma tensão que pode ser actualizada na realidade vivencial do cognoscente.

Assim como o artista procura expressar a singularidade de suas vivências e emprega a simbólica, como expressão do inexprimível, também foi ela empregada, no campo social, pelas religiões e por tôdas as manifestações expressivas do homem.

Através dos exames que fizemos do símbolo no campo da psicologia, que abrangeu, por sua vez, a esfera sociológica, o processo simbólico encontrou em nossas exposições uma clareza que até então não tinha, pois tem sido matéria descuidada, indevidamente, pelos filósofos, psicólogos e sociólogos, em geral.

No entanto, no campo da sociologia, o símbolo, que foi tantas vêzes estudado, oferece, ante as diversas opiniões que

sôbre êle se formularam, que apresentemos ainda alguns aspectos que são importantes e nos servem, por sua vez, de base para a compreensão de suas diversas manifestações da superestructura humana.

Observa-se na ordem social, nos ritos, costumes, modas, relações de tôda espécie, quer entre indivíduos, quer entre indivíduos e grupos, dos grupos entre si, classes, estamentos e até colectividades maiores, etc., práticas de tôda espécie que revelam um simbolismo do mais variado.

Nas relações humanas, o símbolo actua inegàvelmente como um *mediador*, bem como um assinalador das hierarquias sociais e dos vários estamentos. Êsses símbolos indicam uma participação a um simbolizado e como tais são caracterizadores de situações sociais e servem de afirmação à participação em comum do simbolizado.

É preciso evitar sempre que se reduza o símbolo ao seu gênero, que é o sinal, virtualizando-se a sua diferença específica. O símbolo, de quem é o seu portador, indica sempre, no caso social, que alguém é co-participante do simbolizado. O "muro das lamentações", o que resta do antigo templo de Salomão, é um símbolo para o povo judeu, e todos os judeus, nêle, junto a êle, em face dêle, e ao considerá-lo como seu símbolo, sentem-se como participantes do simbolizado, que é a mesma raça judia, sacrificada, torturada, perseguida. A cruz, para os cristãos, irmana-os, porque, nela, há a simbolização de Cristo, mediador entre os homens e Deus, de quem todos os cristãos sentem participar.

O símbolo social caracteriza-se sobretudo por ser um mediador de participação entre homens, como se vê sobretudo nos símbolos religiosos, símbolos nacionais, nos monumentos simbólicos dos povos. O símbolo reúne ao simbolizado, na vida social, todos os que dêle participam.

Desta maneira, nos grupos sociais fechados, sociedades secretas, nas religiões, nos partidos políticos, na construção superestructural da arte, do Direito, da Religião, da Filosofia, da Ciência, da própria Técnica, etc., o homem tem símbolos

que irmanam os seus pares, porque êles participam do mesmo simbolizado.

Tôdas as culturas em suas fases e períodos, revelam-nos símbolos dos seus momentos cráticos (de *Kratos*, poder) das possibilidades actualizadas, do anseio que as anima, da maneira de sentir e viver o tempo e o espaço, como nos falam a linguagem simbólica das crenças, dos anseios, das esperanças e dos medos dos povos, os templos, os túmulos, a arte, desde o balbuciar das primeiras fases, até a plenitude dos seus períodos clássicos.

Tôda a vida humana tem uma expressão e tôda essa expressão está pejada de símbolos.

Mas essa expressão não é só do homem; é da própria natureza que também fala uma linguagem simbólica, nessas montanhas, nessas curvas suaves dos montes, ou nas arestas empinadas e agressivas, nas árvores frondosas que cobrem de sombra grandes lanços dos caminhos, ou na vegetação angulosa das regiões estéreis, na amplidão dos desertos, no azul imenso e profundo dos céus, nas borrascas e tempestades que avassalam, na pletora das enchentes que desbordam as margens, nos acenos das nuvens, nas vozes dos animais, tudo expressando uma grande linguagem de formas, de direcções, de ritmos, de harmonias, de dissonâncias que esperam dos homens, poetas sem dúvida, os intérpretes da linguagem que fala o livro aberto da natureza.

São leis reveladas pelos factos, mas leis que revelam uma ordem, símbolos sempre de um mais além, porque o símbolo, que já é um apontar ao mais profundo, ao místico, anuncia no seu próximo simbolizado, o símbolo de outros simbolizados e, assim, constantemente, numa coerente, concreta, universal afirmação conjunta do ser eterno, fonte e princípio de tôdas as coisas, subsistência de tudo quanto acontece na voragem da sucessão, mas que paira imutável, único e supremo, a atrair todos os nossos ímpetos mais profundos, os nossos desejos mais elevados e as nossas esperanças mais amadas.

II

Pela sua adequação ao que expressamos até aqui, é de interêsse examinar o simbolismo segundo Clemente de Alexandria, pois se trata de um dos melhores trabalhos, na cultura alexandrina, sôbre êste tema.

Em seu *V Stromata*, Clemente de Alexandria construiu uma teoria do símbolo. A análise das escrituras pode fundir-se no sentido literal, como também no sentido que êle chama místico e simbólico, o qual apresenta com o primeiro certas analogias mais ou menos amplas. As interpretações alegóricas ou simbólicas de Clemente tornaram-no célebre. Êle instituiu um método simbólico sôbre o qual desejamos agora falar.

Partia Clemente de que tudo é símbolo na natureza, e que há uma correspondência misteriosa entre dois mundos, e que em nós mesmos o encontramos, já que o homem é um microcosmo, ou seja o *kosmos aesthetós*, que é o mundo sensível, e um *kosmos noetós*, que é o mundo espiritual.

Êste seria o arquétipo daquele que, por sua vez, seria uma imagem, tomando aquêle por modêlo. Êste pensamento encontramo-lo também na filosofia de Leibnitz, como já o conheceramos no "Timeu" de Platão.

Clemente de Alexandria sofreu grande influência de Filon, filósofo néo-pitagórico; e as idéias platônicas exerceram no seu pensamento uma decisiva direção.

Preocupou-se dêste modo Clemente em descobrir e revelar as analogias que conexionavam o mundo sensível com o mundo espiritual.

Para tal emprêsa, impõe-se uma alma poética e dela não era privado Clemente de Alexandria. Observou Clemente o simbolismo na linguagem, sobretudo usado pelos egípcios, quando, por ex., ao expressar o sol, assinalavam-no por um círculo, ora por um escaravelho, pois êste permanece seis meses sôbre e seis meses sob a terra.

Verificou, ademais, que o símbolo é imprescindível na linguagem, no uso das metáforas, das comparações, transpo-

sições, e que o espírito humano não pode expressar-se com propriedade usando os conceitos com o seu conteúdo exclusivamente material. O símbolo facilita, assim, o espírito a penetrar no que fica além, no que a linguagem humana não pode penetrar diretamente. Tomando uma nota do conceito, que indica certa qüididade, analogando esta com outros conceitos, que também contenham tal nota, pode assim o espírito humano, usando os recursos de que dispõe, penetrar no mundo arquetípico, no mundo espiritual. Todos os homens são aptos a alcançar a verdade, mas esta se revela coberta de véus, e no mistério, que poucos conseguem desvelar. Portanto, o método simbólico não só oferece uma via que permite o desvelamento da verdade, oculta ao comum dos homens, como o símbolo, tomado como tal, pode servir para ocultar o de que não se deve falar, o mistério. A linguagem escriptural é uma linguagem parabólica, e é a parábola que caracteriza o estilo das escrituras. As parábolas envolvem os mistérios, tornando-os acessíveis aos que estão familiarizados com êles, enquanto os ocultam aos olhos profanos.

Não quer tal dizer que Clemente desejasse afirmar que, na confecção das escrituras, houvesse um intuito deliberado de ocultar a verdade, mas a expressão dessa verdade, não podendo ser feita diretamente, o homem que a expressou, teve de consigná-la através dos meios de que dispunha, que é a linguagem comum humana. A analogia entre esta linguagem comum e o conteúdo arquetípico da verdade, revela a relação que une o objecto material ao objecto espiritual. Considerando Clemente que todo o texto religioso é inspirado pela divindade, tem êle um segundo sentido, espiritual, mais elevado portanto que o sentido material do homem vulgar, da sensualidade dos nossos conhecimentos e da fraqueza da nossa natureza. Essa analogia, que o símbolo revela, aplica-se a tôda interpretação escripturística, bem como do que seja o mundo espiritual. Daí a necessidade de prestar atenção à letra para poder alcançar o espírito, de cuja confusão Cristo tanto acusava os fariseus.

Clemente estabelecia algumas regras para a interpretação simbólica. O antropomorfismo, verificado na Bíblia, de-

ve ser transposto, pois considerado como tal seria indigno de Deus. Êste antropomorfismo é uma manifestação metafórica, e pela analogia se pode alcançar a intenção evidente do texto. Êste cânone de Clemente era um tanto combatido por alguns autores da Igreja, por poder levar ao desprêzo total da letra. Clemente realmente o fazia quando se achava em face de contradições flagrantes. Podemos sintetizar o método de Clemente no que se refere aos livros sagrados, nesta fórmula: a interpretação deve consistir em encontrar a significação simbólica da letra oculta.

A teoria geral do simbolismo, de Clemente, aplicada à história religiosa da humanidade, revelaria que em todos os textos há sempre a referência a um mundo arquetípico, espiritual, do qual tôdas as religiões participam. Nesta interpretação, Cristo seria o mistagogo, o condutor dos homens, do mundo sensível ao mundo espiritual.

Deste modo, o cristianismo seria uma aliança, uma síntese do pensamento religioso dos povos do Oriente com a filosofia dos gregos.

Claude Mondésert, em seu livro "Clement de Alexandrie", pág. 151 em diante, sintetiza a simbólica de Clemente nas seguintes palavras:

"No fundo do simbolismo, tal como Clemente o compreende, e tal como procura interpretá-lo na natureza, na vida humana, em particular na Escritura, há uma idéia profunda que os próprios excessos do método de interpretação salientam: é o parentesco de todos os sêres entre si, o laço inteligível que os hierarquiza e os reúne, que os torna um sob sua multiplicidade aparente, e salvaguarda a sua própria multiplicidade pela sua coesão e unidade. É preciso volver aqui à escala dos sêres, ao princípio platônico da participação. É preciso também considerar essa idéia religiosa, essencial ao cristianismo, da unidade da criação, e da orientação de todos os sêres, do mais material ao mais espiritual, para o ser por excelência, do qual todos estão suspensos, como a sua última razão, e todos refletem, cada um a seu modo, alguma coisa das perfeições divinas, e, por conseqüência, amam

ciam-se uns aos outros, de grau em grau, até aos mais ricos, os mais próximos da divindade, embora permaneçam sempre, como sêres finitos e criaturas, longe da divindade infinita, autor de tôdas as coisas".

Sintetizando, pois, o pensamento de Clemente de Alexandria, vemos que está incluso no nosso modo de considerar a simbólica, inclusive até no emprêgo do método analógico, bem como da aceitação de que há uma participação por parte do símbolo. E como tôdas as coisas do universo participam particularmente de perfeições que outros sêres possuem em sua essência, em plenitude, tôdas as coisas são sob certo aspecto, símbolos. E, dêste modo, pela hierarquia das perfeições, tudo no universo se conexiona a uma unidade suprema.

A simbólica é, assim, um método também de concreção, pois permite captar, através das heterogeneidades, a homogeneidade absoluta do Ser Supremo, graças às providências que aconselhamos nesta obra.

BIBLIOGRAFIA

C. Van der Leeuw: "La Religion dans Son Essence et ses Manifestations".

K. Beth: "Religion et Magie".

Wilhelm Schmidt: "Manual de Historia Comparada de las Religiones". (Ed. esp.).

S. Freud: "Totem e Tabu".

R. Caillois: "L'Homme et le Sacré".

Vaz de Mello: "O Evangelho à Luz da Astrologia".

Dr. R. Allendy: "Le Symbolisme des Nombres".

P. Vullaud: "La Tradition Pythagoricienne".

Etchegoyen: "De l'Unité ou Aperçus Philosophiques sur l'Identité de la Science Mathématique, de la Grammaire Générale et de la Religion Chrétienne".

Jamblique: "De Mysteriis Aegypticorum".

Chaignet: "Pythagore et la Philosophie Pythagoricienne".

Obras de Santo Agostinho (Ed. Bac.).

Martinez de Pasqually: "Traité de la Réintegration des Etres".

Eckartshauser: "Des Nombres".

I. B. Geiger: "La Participation dans la Philosophie de S. Thomas d'Aquin".

James George Frazer: "La Rama Dorada".

Tomás de Aquino: "Obras Completas"

Duns Scot: "Capitalia Opera".

Cornelio Fabro: "La nozione Metafisica di Participazione".

Goethe: "Teoria de los Colores" (Ed. esp.).

Rudolf Otto: "Lo Santo" (Ed. esp.).

(Damos apenas a biobliografia citada na obra, não a consultada).